

الجلد الاول من حاشية مرآة الاصول للفاضل محمد الازميري

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ربك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك * وصل وسلم على محمد وآله
كما يليق بكمال فضلك وعمام احسانك وجزيل نعمتك (اما بعد) فيقول المقتصر
الى الله تعالى محمد بن ولي بن رسول القرشيري ثم الازميري ان علم اصول الفقه
قد حاز من مراتب جهات شرف العلم استاها * فصار عند ائمة الدين من ذوى
التحقيق والتدقيق من اعلی المطالب واسماها * وان يختصر الفاضل الشهير
بمناخسرو قد احتوى من قواعد على اهمها واولاها * ومن فرائد فوائده
على الطغها واحسنها كما انطوى شرحه من دلائله العقلية على اوتقها واتقها *
ومن العقلية على اوضحها واجلاها * وقد الجأتى طلبتنا الكرام حين اردت
الاشتغال بتدريس هذه ان اكتب ما يزيل مغلقاته ويكشف معضلاته واعتذرت
عن ذلك لقلة البضاعة واشتغالى بما هو اهم منه اعنى الفتوى ولم يقبل * فعزمت
عليه مستعيناً بالله تعالى لا لجهل منى بقصر الباع ولا لرعى كونه عجب العجائب *
ولا لادعائى ان ما اورده اصابه منى وخطأ منى بقسنى من ذوى الفضل
الانتخاب * معاذ الله تعالى بل ليكون عوناً لى عند العود والحساب * ولئلى من
الاخلاء والاحباب * قال مول من جنابهم الجليل ان لا ينسوى من الدعاء

بسم الله الرحمن الرحيم
الباء للملابسة



ولا يادروا الى الرد والانتكاه ويقولوا على اعمال الروبة والانتكاه وهما انما شرح
 فيها المردت بغيره مستوفى بالملك الوهاب والياء المربع والماف (قوله للملابسة)
 الملازمة اختلصوا في هذه الباء ذهبت فرقة الى انها الاستعانة والملازمة
 الكشف الى انها الملازمة والملازمة واختاره المصنف واستدلوا عليه بوجوه
 الاولى ان باء الملازمة كالملازمة لا من باء الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجري
 مجراها من الاقوال الثاني ان التبرك باسم الله تعالى قد ورد مع او معظم له
 بخلاف جيله الاله طاهيا مبتدلة وغير مقصود فيها فاما الثالث ان ابتداء
 الشركين باسمه كالتبرك كان على وجه التبرك بها فينبغي ان يرد عليهم في ذلك
 الرابع ان الباء اذا دخلت على الملازمة والملازمة كانت ادل على الملازمة من جميع
 اجزاء الفعل المتبادر به باسم الله تعالى من باء الاستعانة التي تدخل على الاله
 الخلق من التبرك باسم الله تعالى معنى مكشوف بفهمه كل احد على يندى به
 في اموره بخلاف جعله آله فانه يحتاج الى تأويل لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق
 وهو ان المؤمن للمعتقد ان فعله لا ينبغي معتد به في الشرع حتى يصدر زيد
 باسم الله تعالى جعل فعله مفعولا باسم الله كما فعل الكسب بالقلم والا كان
 فعله كان لم يكن في الشرع كما انه لو لم يكن القلم لم يحصل الكسب في الخارج
 السادسة من ان كون اسم الله آله للفعل ليس الا باعتبار انه ينزل اليه بغيره فقد
 رجع بالآخر الى التبرك وليس في اعتبار الالكية زيادة معنى يعتد به اجيب عن
 الاقوله باننا لانسم ان باء الملازمة اكثر من باء الاستعانة من ادعى فعله باليان
 في الفعل لا يصلح دليلا في امثاله وعن الثاني بان كونه مبتدلا وغير مقصود
 غير المحفوظ هي تابل المحفوظ كون الفعل غير معتد به شرعا بدون التصدير به وهذه
 ارجح من جهة التبرك وعن الثالث باننا لانسم ان ابتداء التبرك باسم الله
 كان على وجه التبرك به لجواز كون من ادعى الاستعانة وعن الرابع ان باء
 الاستعانة تدل على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء الفعل اذ ليس التقدير
 القراءة بل اقرأ باستعانة اسم الله تعالى في باء الاستعانة فذلك على تلك
 الملازمة مع زيادة وعن الخامس ان العبرة بالخواص لا بالعام والدقة من اسباب
 الترجيح لا المرد وعن السادس اننا لانسم انه ليس في اعتبار الالكية زيادة معنى
 معتد به فان جعله آله يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل
 الموصوفات كماله بمنزلة المدوم ومثله بعد من محضات الكلام اقول
 كذا وان كان لا يخلو من التكلف الا ان المعتمد عندي ترجيح الاستعانة

والظرف حال من ضمير ابتدئ

المقام مقام الاستعانة باسم الله تعالى لشروعه في فعل لا بد له فيه من الاستعانة
من الله تعالى لا لاخبار بان فعله ملبس باسم الله تعالى وبه يتدفع ما قيل انه
للتعدينية على معنى اجعل اسم الله مبتداً به ولا ولا كما في ذهبت يزيد اي جعلته ذاهبا
لان المقام ليس مقام الاخبار بانه جعل اسم الله تعالى اولاً ومبتداً به (قوله
والظرف حال من ضمير ابتدئ) اشارة الى ان اللية لم يثبت متعلقة بابتدئ لانها
لو كانت متعلقة به يكون الظرف لغوا منه لاحالاً من تنجيها فيكون صلة له
ولمعا موقع المفعول اول الاستعانة كما في كتبت بالقلم وكلاهما ليس بهما مراد ههنا
اما كونها صلة فلا نه يفيد ايقاع الابتداء على اسم الله تعالى لكونه واقعا
موقع المفعول وهو ليس بمقصود بل المقصود ايقاع الابتداء على الكتاب ولانه
صرح فيما بعد ان مفعول ابتدئ هو الكتاب فلا يكون اسم الله تعالى مفعولاً له
اذ لا يكون له الا مفعول واحد واما كونها للاستعانة فلتنصير بوجه من قبل بانها
للملا بسة فاذا لم يكن ظرفاً لغوا متعلقاً بابتدئ يكون ظرفاً مستقراً متعلقاً
بمخدوف نسياً منسياً اعني متلبساً حالاً من ضمير ابتدئ على ما صرح في التلويح
وفي تعليقه وههنا بحث وهو انهم صرحوا بان المقدّر في مقام الشروع في امر
بالسمية لفظ ما جعلت التسمية مبدأً له كما قرأ القاري واذبح للذابح واشرب
لشارب الى غير ذلك من خصوصيات الافعال وقالوا ان من جملة تعيين المخدوف
الشروع في فعل بالسمية فانه يفيد ان المخدوف لفظ ذلك الفعل الذي شرع فيه
فعلى هذا ينبغي ان تقدّر ههنا اصنف او اؤلف لان المقام مقام الشروع
في التصنيف فتقدّر ابتدئ بما لا دليل عليه فان قيل ان تقدّر الابتداء اولي لانه
اسم من خصوصيات تلك الافعال فانه يقال بسم الله ابتدئ التصنيف والقراءة
والشرب والاكل الى غير ذلك فكان بالتقدير اولي ولهذا كان الخعاة بقدر
متعلق الظرف المستقر عاماً كالخصول والكون ولان فعل الابتداء مستقل عما قصد
بالسمية من وقوعها مبتداً بها فتقدّر اوقع في المعنى قلنا ان الابتداء وان كان
عاماً لخصوصيات الافعال الا ان تقدّر تلك الخصوصيات اسماً بالمقام واولي
بتأدية المرام فانك اذا قدرت اصنف في مقام التصنيف يدل على تلبس التصنيف
كله بالسمية على وجه التبرك والاعانة واذا قدرت ابتدئ التصنيف يفيد تلبس
ابتداء التصنيف بها لا غير والاستشهاد بقول النحاة لا يجدي نفعاً فان ما ذكره
تمثيل وتقرّب لاطراده لانني للخصوصيات فانك اذا قلت زيد على الفرس او من
العلماء وفي البصرة كان المقدّر راكب او معدوداً ومقيم واما قوله ان الابتداء مستقل

في المقصود بالسجية فسم لكن هذا المقصود حاصل بان يتدأ بها في اوائل الافعال
 هوآ قدر لفظ الابداء او الفاظ خصوصيات تلك الافعال والتحقيق ان
 الطرف المستقر ما حذف عاملة واستقر معناه فسمه وفهم منه واهر العموم
 والخصوص فيه معروض الى القرينة فان كان المقام مقام العموم بان لم يفهم
 منه سوى الافعال العامة كان المقدر منها وان كان المقام مقام الخصوص
 بان فهم منه مع العامة شئ من الخصوصيات بحسبة القرينة كان المقدر تلك
 الخصوصيات بحسب المقام كما في الامثلة السابقة من نحو زيد على الفرس او من
 العلاء وذلك لانخرجها عن كونها طرفا مستقرا لان معنى ذلك الفعل الخاص
 استقر فيها ايضا وجاز تقدير الفعل العام ايضا لتوجيه الاعراب فقط ولما كان
 تقدير الافعال العامة ضابطا خطرا اعتبره العلامة وقسموا المستقر بما عاملة
 محذوف وعام كذا حققه النشر في العلامة وقد يقال ان الدليل على تقدير
 ابتدئ اقتران السجية بالابتداء كما ان الشروع في الفعل قرينة دالة على تقدير
 ذلك الفعل فتعارضا فبرجح دليل تقدير الابتداء العموم (قوله او ضميرها) اي
 ضمير الحال الاولى المنقل من عاملة المحذوف الى الطرف فانه لما حذف متلبسا
 انقل ضميره الى الطرف (قوله على الترادف او التداخل) يعني وتنب اللف
 والنشر (قوله والاول اوفق) اي جعل حامدا حالامن ضمير ابتدئ اوفق للمقام
 من جملة حالامن ضمير الحال الاولى لان المقام مقام جعل كل منهما قيد
 للابتداء حالامنه تسوية وزجاية للتناسب بينهما وذلك يحصل بجعله حالامن
 ضمير ابتدئ وانما كان المقام هكذا لان مقصوده من اختيار طريقة الحال
 التوفيق بين حديثي الابتداء على ماسأى وذلك لا يصح كون الابطال هما قيدا
 للابتداء هذا وهما بحث وهو ان قوله اوفق يشعر بان جملة حالامن ضمير الحال
 الاولى موافق للمقام وليس كذلك من وجوه اما اولافلانه صرح في حاشيته على
 التلويح ان جعل حامدا حالامنداخله من ضمير الحال الاولى لا يجوز لكونه محملا
 بالتسوية بينه وبين السجية اكثر من اخلال العطف واماماتيا فلا يوافق بين
 الحديثين لا تاتي الايجلة حالامن ضمير ابتدئ لامن ضمير الحال الاولى لانه ياتي
 على جعل الابتداء عرفيا متدا وذلك لا يكون الا بجعله حالامن ابتدئ واما
 الثاني فله ماسأى من قوله فلما قيده بالاحوال فان ضمير قيده راجع الى الابتداء
 المطلق واما ايعا فلما سأل ايضا من قوله وترك العاطف لانه عن التسمية الخلة
 بالتسوية فان اخلال جعله حالامن ضمير الحال الاولى بالتسوية اكثر من اخلال

وحامدا حال اخرى اما من ذي الحال
 الاول او ضميرها على الترادف او
 التداخل والاول اوفق

هذا العطف على ما صرح به نفسه في حاشيته على التلويح (قوله والمعنى) اى
 المعنى على تقدير كون الباء للحلايسة وكون كل من النطرف وحامدا حلالا من صغير
 ابتدئ منبر كما باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يقال
 متلبسا باسم الله لان التبرك غير الملايسة فليتناغم الا انه قصد تصوير المعنى وبيان
 ان المراد بالملايسة ههنا هي الملايسة بطريق التبرك لا مطلقا فقال متبركا وورد
 ان الباء متعلق بالتبرك حتى يرد عليه لزوم كون النطرف على حذو من خصص
 المستقر بالافعال العامة ولا ان التبرك من معاني الباء حتى يرد عليه ان الباء
 ههنا للملايسة لا للتبرك وان التبرك لم ينفذ من معاني الباء اصلا فكيف يصح
 ههنا من معناه وامامنا يقال من ان الباء موضوعة لجويزات الملايسة ومنها
 التبرك فحملت ههنا على بعض معانيها بقرينة المقام فيكون المراد بالملايسة
 الساقطة هي الملايسة الصادقة على هذا الجزئي من جزئياتها فليس بشيء لانه
 لا يلزم من انصاف بعض جزئياتها بالتبرك كون التبرك معنى موضوعا لانه
 انما وضع لذوات الجزئيات لا لصفات لها فان قيل لما اخرجنا ابتدئ مع كونه حامدا اجيب
 بان الهم ذكر اسم الله تعالى لا الفعل نفسه لان المتبركين يندون باسم اللهتهم
 فيقولون باسم الله الامم العزى (قوله آخر هذه الطريقة) اى طريقة احوال
 في التخصيص والتفصيل من صغيرا ابتدئ لان الشيعر يوجه التوفيق الاقنى شيان جعله
 حلالا من صغيرا ابتدئ لاجله حلالا من صغير النطرف على ما بيظهر لك (قوله على
 الطريقة المتعارفة) اى في مقام الحمد وهى ايراد جعله يكون عنوان الحمد والصلاة
 فيها عدة لا قيديا سواء كانت جلية فعلية او اسمية (قوله اشعاعا بالتوفيق)
 يعنى ان المصنف لما رأى ان حديثي الابتدء متعارضيان بناء على ان المشار
 من الابتدء هو الاقنى ومن المعلوم انه لا يمكن الابتدء بأمرين في آن واحد
 فله عمل باحد الحدين نفوت العمل بالآخر فصار ضا وكلام الشارع عليه
 السلام جار على امثاله وان ما ذكره القوم في وجه التوفيق لا يخلو عن شوب ضعف
 اراد ان يوفق بينهما بادق وجه واجسته بحيث تكون عبارة مشرة بذلك الوجه
 وهو حمل الابتدء في الحديثين على العرفى المتمد فاختار في الحميد طريقة كونه
 حلالا من صغيرا ابتدئ على الطريقة المتعارفة اشعاعا بذلك الوجه وتسوية بينهما وبين
 البسملة وزاوية التماس بينهما في جعلهما قيدا من الابتدء وحالهما فان كانا
 حالهما يدل على انه اراد بالابتداء عرفيا يمتد من حين الاختيار والتصنيف
 الى السروع في البحث وهو المعبر في العرف في ابتداء البحث لان الاحوال فيود

والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب
 حامدا آخر هذه الطريقة على الطريقة
 المتعارفة اشعاعا بالتوفيق بين ما أخرجه
 ابو عوانه وابن حبان كل امر ذى بال
 لا يبدأ فيه باسم الله الرحمن الرحيم
 فهو اجزم وما أخرجه التستاق
 وابوداود كل كلام لا يبدأ فيه
 بحمد الله فهو اجزم

ومشروط والمقيد لا يوجد بدون القيد والمشروط بدون الشرط فالابتداء
 لا يوجد بدون السبلة والحمد لله بل نقارن كلاهما على الهواء والطريقة المتعارفة
 وإن أمكن جعلها على هذا الوجه من التوفيق إلا أنها خالية عن الإشعار به
 أو التوسعة المذكورة فالابتداء على هذا الوجه معنى بسيط متدفع حين
 الشروع في التصنيف إلى الشروع في المقصود ويقين بمبدء كونه من السبلة
 والحمد لله والتصديق بالابتداء بالسبلة لا يفوت الابتداء بالحمد لله على هذا المعنى لأنه
 زمني لا أني وكون البدء بالحمد لله لا الاستعانة به لا يخلو في صلبه يصلح على كل
 قسمها لكن الشارح لما جعله على الملازمة صور المعنى على الملازمة البصو معنى
 الحمد لله على هذا التقدير أن كل امرئ بان لا يد أن يذكر قبل الشروع
 في المقصود منه السبلة والحمد لله من حين الشروع في التصنيف إلى الشروع
 في المقصود وهو المقوم ذكره في التوفيق وجوهها من أجل الابتداء في أحد الحدين
 على الابتداء الحقيقي وفي الآخر على الإضافي ثم جعلوا الابتداء بالسبلة حقيقيا
 والحمد لله احتياقا عملا بالكتاب والإجماع على نفس القصص الحقيقي والإضافي
 فالابتداء الحقيقي بالنسبة إلى جميع ما عداه والأضافي بالنسبة إلى بعض ما عداه أعني
 ما بعده فلا يرد أن الابتداء الحقيقي كما يكون بأجلها جزءا للشيء لا بالشيء
 نفسه لأن الابتداء الحقيقي بالحق المذكور لا يأتي أن يكون بعض أجزاء المقدم
 مقدما على بعض آخر منها فحصل هذا التوجيه علينا أن المراد من الابتداء
 في الحديثين هو الآتي لكن التعارض مندفع بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر
 على الإضافي لا يمكن اجتماعهما في آن واحد لأن يكون نهاية السبلة بداية
 الحمد لله فكان الابتداء بهما في آن واحد ومنها حل البناء على الاستعانة بعني
 سببنا أن المراد بالابتداء فيهما هو الابتداء الآتي الحقيقي لكن التعارض
 مندفع أيضا بحمل البناء فيهما على الاستعانة لأعلى الصلة ومن المعلوم أنه يمكن
 الاستعانة في أمر يلموز متعددة في آن واحد فيكون أن يستعان في الابتداء أيضا
 بالشيء والتعجيل بل يلموز آخر الصلح أن في أحدلان الاستعانة بأمر لا تفي
 بالاستعانة بأمر آخر في آن واحد كلاً الاستعانة بالقلم والقسطير وغيره في آن واحد
 واعتزض عليه بوجهين أحدهما زوم كونه كل من السبلة والحمد لله خارجا
 عن الكتاب إذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بمنزلة عدم جواز كون جزء الشيء آلة له
 أو الثاني أنه الكلام في أن الابتداء مستعينا بأمرنا في الابتداء مستعينا بأمر آخر
 وأنهم يكن بينهما الاستعانة تناف وهو هنا كذلك لأن الابتداء مستعينا بالسبلة

يوجد في أن التلطف بالسمعة دون الابتداء مستعينا بالحمد وبالعكس واجب
 عن الاول بالترام خروجهما ومنع بطلان اللازم ومن ادعى الجزئية فعليها
 البيان وقد يجاب عنه يمنع الملازمة وقوله اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه
 ممنوع بجواز أن يكون بعض اجزاء الشيء مقصودا اصلها وبعض اجزائه غير
 مقصود بل جعله آلة للمقصود منه فان قيل فعلي هذا يلزم كون اسم الله تعالى
 آلة وسيلة وفيه ترك التأديب قلنا قال الشريف العلامة في حاشية الكشف ان
 كون اسم الله تعالى التلبس بالاعتبار انه يتوصل اليه بذكره فقلنا يرجع الى معنى
 التبرك وعن الثاني باننا لانسلم ان ابتداء شيء باستعانة السمعة يوجد في أن التلطف
 بها فقط فلان الاستعانة بهاتين تستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال
 في الحمد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق
 من اول المشروع فيه الى اخره ولو كانت الاستعانة في أن التلطف بها فقط يلزم
 ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر السمعة مستعانا بها لعدم وجود
 التلطف بالسمعة في وقت الشروع في ذلك الامر ولعل منشا الاعتراض توهم
 ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها
 عند تركها اقول معنى الابتداء مستعينا بالسمعة والحمد الابتداء بالشيء حال
 كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في أن الابتداء بهذا
 المعنى يكون في آن واحد وان كانت الاستعانة بهما في زمان مستمر ولان في بين
 كون الابتداء بالشيء آتيا وبين كون الاستعانة بهما زمانيا بل لا تنافي بين كون
 الاستعانة بهما والابتداء بالشيء آتيا بان تكون نهاية الاستعانة بداية الابتداء ومنها
 حل الباء على الملازمة في الحدين والابتداء فهما على الابتداء الا ان الحقيق
 ايضا ومن المعلوم انه يمكن الملازمة بامر في آن واحد وذلك لان معنى الملازمة
 الملاصقة والاتصال وهو اعم من الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون
 ذلك الشيء جزءا لذلك الامر ومن الملاصقة بالشيء على وجه المجاورة بان يذكر الشيء
 قبيل ذلك الامر بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الابتداء أن تلبس المبتدئ
 او المبتدأ بهما اما التلبس بالحمد فظاهر لان أن الابتداء بالكتاب ان التلبس بالحمد
 بغية لكونه جزءا منه واما التلبس بالسمعة فلكونهما مذكورة قبله بلا توسط زمان
 بينهما فلا وجه لما توهم من ان التلبس بهما أن الابتداء محال لان التلبس بهما
 لا تصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلما ابتدأ بالتلبس بالسمعة
 لا يكون متلبسا بالحمد ولو عكس لا يكون متلبسا بالسمعة فان قيل سئل ان معنى

الملازمة ما ذكرت وأنه لا مشقة بين الملازمة وبين المعنى لكن الكلام ليس
في الملازمة بل في أن الابتداء ملاسبا ما نحن في الابتداء ملاسبا ما نحن
في أن واحد وهما ابتداء الكتاب ملاسبا بالسمية بنا في الابتداء ملاسبا
بالحميد في أن واحد اجب عنه بمثل ما نحن في الاستعانة وهو أن يقال معنى
الابتداء ملاسبا بهما الابتداء حال كون المتدنى بحيث كان وقع منه الملازمة
بهما وإن كان قبل الابتداء (قوله ووجهه) أي وجهه الأشعار أو وجهه التوفيق
(قوله فيقارنه) أي يقارن ابتداء الكتاب بالمعنى العرفي المتمد فيتمتع
المقارنة على معنى المصاحبة والمحاورة وأما لو كان المراد بالابتداء هو الابتداء
الذي يحصل المقارنة على المعنى الأعم من المصاحبة ومن مقارنته إلى السلك
على ما ذكرناه (قوله والحمد) الظاهر أنه بارفع عطف على قوله التبركة
التي عطف لفظ الصلاة عليه مع أنها لم تذكر في الحديث لا عطف في المتن لفظه
مصلحا على حامدا ولا ن قضية العندول عن الطريقة المتعارفة إلى طريقة الحال
قد كانت فيهما تأمل (قوله فلا يهيد بالأحوال) هذا أو ما قيل بناء على أن الحمد
حال من ضمير ابتدئ كالسمية تشبوية بينهما لأن ضمير الضمير تأمل تعرفه (قوله
ابتداء متمد الأيو جدد بدون شيء منها) نقل عنه في الحاشية أي لا يتحقق ولا يتم
بجسمه ينقطع وبشيء وهو لا بنا في أن يحصل الابتداء بكل واحد من السمية
والحميد فيأتي التوفيق ونظيره الحركة من مبدأ معين إلى منتهى معين
فإنها لا توجد ولا تتم قبل الوصول إلى المنتهى مع ثبوت الحركة الجسم في كل جزء
من أجزاء المسافة فتأمل انتهى وبهذا يدفع ما تنهوا من أن الظاهر من قوله
ابتداء متمد الأيو جدد بدون شيء منها أن المراد ههنا هو الابتداء الحاصل بمجموع
الأحوال المذكورة فلا يكون عاملا بواحد من الحديثين فإن مقتضاه هو
الابتداء بواحد من السمية والحميد لا الابتداء بالتحقق بمجموع الأحوال ووجه
الابتداء أن الابتداء بالتحقق بواحد منهما حاصل قبل الابتداء بالتحقق بمجموع
الأحوال الثلاثة فيكون عاملا بكل من الحديثين فإن قيل نعم إلا أنه يلزم حصول
الابتداء بالتحقق بواحد منهما قبل الإصالة والمطلوب هو الثاني لا الأول قلنا مجموع
الآثار أن الحركة الحاصلة في أي جزء من أجزاء المسافة حركة مستقلة مع
أصلها حاصلة قبل حصول مجموع الحركة (قوله لكنه قدم) وجه الاستدلال
على ما ذكره في حاشية التلويح بيان وجه تقديم السمية على الحميد مشيرا إلى
جواب سؤال المروء على التوفيق السابق حيث قال فيها ولما ورد أن التوفيق

ووجهه أن ابتداء الكتاب يعتبر في العرف
متمدا من حين الأخذ في التصنيف إلى
الشروع في البحث فيقارنه التبركة
والتبليس بالسمية والحمد والصلاة فلا
قيد بالأحوال علم أنه أراد ابتداء متمد
لا يوجد بدون شيء منها إذ لا وجود
للمقيد بدون المقيد لكنه قدم
السمية صورة

المدكور انما ثانياً اذ اخل الابداء في الحدين على العرق الهند وهو خلاف
الظاهر اذ لا يطعم عليه الا احد من المدققين واما اذا اخل على الظاهر الشاغل
الى الاذهان فهو كونه آية فلا يثنى ذلك التوفيق بين وجه تقديم التسمية مشيراً
المصاير اذ وجوبه بقوله لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري آ
وقال في تعليقه على تلك الحاشية وانما حال مستر الى الاراد وجوابه لان هذا
القول انما يقيد هذا الاراد مع جوابه بطريق الاشارة فحين لم يكن سوفله بل
ليبين وجه تقديم التسمية على التسمية صورة فان يلفظ كان موقفاً على ذلك
اورد به الاستنباح فيكون عبارة في ذلك واشارته في هذا فليأمل انتهى
تحقيق المصاير على هذا ان يقال لكنه قدم التسمية صورة تأنيباً بالكتاب آ لكنه
ادرج بينهما ما اراد المدكور مع جوابه لما ذكره من التوفيق وفيه إشارة الى
انه وافي بين الحدين بتوفيق احدهما بعبارة والاخر باشارة (قوله يلق
بعد) عظه في حاشيته على القول بوجه بقوله اذا ابتداء باحد الامر من على تقدير
حله على الاخرى مقوت للابتداء بالاخر بلازمة واما اذا اخل على العرق الهند
فلا يتصور التعدد فيه والحال ان الجمع والتوفيق بينهما يمكن حينئذ الاصلحي
لما لم يكن ممكناً لكان من الجواز الاكتفاء بالتوفيق السابق لكنه يمكن بحمل احدهما
على الحقيقي والاخر على الإضافي فمكتف بالتوفيق السابق بل حتماً الى هذا
التوفيق فقد دنا التسمية تأنيباً بالكتاب وعمل بالاجماع (قوله وترك العطف)
دفع لما توهم ان الترتيب لما اعتبر بين التسمية والمجدة ككان الظاهر عطف
الثاني على الاول ووجه الدفع ان العطف لما كان مجزئاً بالتسوية المقصودة ههنا
لم يعطف فان قيل من اين علم ان التسوية مقصودة ههنا فلتعلم من الحدين
المدكورين ولهذا ذكر مصابيح العطف لعدم قصد التسوية فيه اذ لا حديث فيه
(قوله اثر الموصول للتفخيم) فان في هذا الابهام من التفخيم ما لا يخفى كانه
لفظة متعة صار بحيث لا يدرك اوصار كانه العلم المتعين بهذا الوصف المستحق
عن التعيين ونقل عنه في الحاشية اولاً ان ذاته تعالى مهم لا يدرك كنهه وآثر
الموصول اليهم لها سبب اللفظ معناه انتهى تأمل (قوله اي احكم من الشيد
وهو الجص) قال في المصباح الشيد بالكسر الجص يقال شيدت للثاب الشيد من
الجباجع بنية بالشيد فهو مشيد وشيدته تشديداً بالتشديد اطلعه ورفعته انتهى
قبلي هذا الاول ان يقول في المتن من شاد من الثلاثي بمعنى بنى على وجه الاحكام
وهو المناسب لقوله من الشيد وهو الجص فيكون قوله اي احكم التفسير بالاراد

لان التعارض الظاهري بين النصين
بناء على حمل الابتداء على الاخرى باق
بعيد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على
الحقيقي والاخر على الإضافي فتناسى
بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعلى
بالاجماع للتقدم عليه وترك العطف
لانيه عن التبعية المحللة بالتسوية
(اي) يعني الله تعالى اثر الموصول للتفخيم
(شيد) اي احكم من الشيد وهو الجص
وفي الأساس شاد القصر و أشاده
وشيده رفعه (اصول الدين) الاصل
كما سيأتي ما يبنى عليه غيره

منشاء لان الأحكام من توازم البناء بالجص وقوله من الشئ ليس بيان
 الاشتقاق لان الفعل لا يشتق من الحكم بل بيان المعنى المراد به فاما ما قيل ونقل
 عنه من الانساق شادوا أشاد وشيد معني رفع فالأولى حيث أن تفسير رفع (قوله
 لغة الطائفة) وله معان أخر ذكرها في القاموس (قوله وعرفا وضع الهي سائق
 آه) خرج بقوله الهي الأوضاع البشرية نحو الرسوم للبشرية والتدبيرات
 المعاشية والأوضاع الصناعية وبقوله سائق خرج الأوضاع الإلهية الغير
 السالفة كانباء الأرواح وأقطار السموات وبقوله المعنى العقول خرج الأوضاع
 الإلهية الطبيعية التي لا تختص بذوى العقول كالطباع التي تهتدي بها الحيوانات
 لخصائص مما فيها ومضارها وبقوله باختبارهم خرج الأوضاع الاتفاقية
 والتسرية كالوجدان (قوله المحمود) مقول الاختيار خرج به الكفر
 وقوله بالذات متعلق بيسألني يعني أن الوضع الإلهي سائق به أنه إلى الخير لانه
 ما وضع الا لتلك كذا قاله بعض المحققين لكنه قال العادي في حاشية جمع الجوامع
 وقوله إلى ما هو خير بالذات احتراز عن نحو صناعتى الطب والفلاحة فانه حيوان
 فعلقنا بالوضع الإلهي اعني آثار الاجرام العلوية والنفسية كاشا ما اتفقن لذوى
 الالباب باختبارهم المحمود إلى صنف من الخيرات فليستا تقيدهما إلي الخير
 المطلق الذي اعني ما يكون خيرا بالقياس إلى كل شئ وهم السعداء إلا به
 والقرب إلى خالق البرية انتهى فإظهار منه أن المحمود صفة الاختيار وإن قوله
 بالذات متعلق بالخير (قوله العقائد الكلامية) والمراد بالعقائد هي المسائل
 المتعددة والكلامية هي المسبوبة إلى علم الكلام وهو علم بأقوال بقدر معية
 على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشك عنها فتكون العقائد منسوبة
 إلى الكلام من حيث الإثبات (قوله من الأحكام الشرعية العملية) فيه رد على
 من قال إن المراد بالفروع أصول الفقه (قوله متعلق بالذات يجوز تعليقه بخير
 أيضا فليأمل ثم لا يخفى عليك أن الكتاب مثبت للأحكام لا مقيد (قوله المبين)
 من أن يستعمل لألفاظا متعددا بألفاظ تفسير الأولى على أنه متعدد والثاني على
 أنه لازم (قوله أو الواضح الإعجاز) إنما وصفه بالإعجاز لأنه مما لا يمكن
 لا يكون مؤيدا (قوله عطف على جامدا) يريد أنه حال من صهر ابتدئي
 مثل جامدا كما صرح به فيما سبق فإذا كان حاله فالأولى أن يترك العاطف
 كما في جامدا لأن العطف محل التسوية المقصودة ههنا ويمكن أن يقال التسوية
 إنما قصدت بين التسمية والتحميد لأن حدثا ابتداء إنما ورد في حقهما

والدين لغة الطائفة وعرفا وضع الهي
 سائق لذوى العقول باختبارهم المحمود
 إلى ما هو خير بالذات والمراد بأصول الدين
 العقائد الكلامية (وايد) أي قوى
 (فروعه) أي الدين والمراد بها ما يندرج
 على تلك العقائد من الأحكام الشرعية
 العملية (الكتاب) متعلق بآية (المبين) أي
 الكاشف لما يخفى على الناس من الحق
 أو الواضح الإعجاز (ومصليا) عطف
 على جامدا (على مقوم) أي مسددة
 (سنن البقين) بضم السين جمع سنة
 بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سدا محمدا
 صلى الله تعالى عليه وسلم

الافحق التصلية تأمل (قوله اجمعه للعظيم) اى كانه العلم المتعين بهذا الوصف المستغنى عن التعيين (قوله قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات) قالوا المراد بالرفع الرقوع في هذا النظم الكريم هو محمد عليه السلام فانه حصن بالدعوة العامة والحقج المتكاثرة والمجرات المستمرة والآيات المتعاقبة بتعاقب النهر والفضائل العلية والعملية الفاتحة المحصورة وانما ابيهم لتفخيم شأنه كانه العلم المتعين بهذا الوصف فعلى هذا يكون تأييد الما قبله (قوله) حال من مجموع المعطوف اه) انما جعله حالا دون تأكيد مع انه متصل لفظيا ط التأكيد لان اجمعين لا يؤيد كدبه الثنى بل يخص بالجمع على ما صرح به في الكافية والتعاطفات ههنا ليسا بجمع فلا يصح التأكيدهما بجمعين فان قيل قد صرح اهل التفسير بان اجمعين في قوله تعالى لا ملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين تأكيدهم ان التعاطفين ثنية قلنا نعم الا ان كلا من التعاطفين ههنا ذوا افراد كثيرة كالجمع فيكون اجمعين تأكيدهما في الحقيقة للجمع لا للثنية وقاعدتهم المذكورة مختصة بما اذا لم يكن ظرف الثنية جمعا لفظا ومعنى على ما صرح به الشيخ شهاب الدين في تفسير سورة هود وما نحن فيه ليس كذلك لان المعطوف ههنا وان كان جمعا والمعطوف عليه مفردا لفظا ومعنى فلا يصح التأكيدهما بجمعين والاجماع الحاصل من العطف بالواو لا يفيد صحة التأكيدهما والا يخرج الكلام من التأكيدهما الى التأنيس يعرف بالتأمل فان قيل يجوز ان يكون لفظ اجمعين على صيغة التثنية كما نقل عن الكوفيين والاختصاص انه يقال في الثنى المذكور لاجمع اجمعان رفعوا و اجمعين نصبا وجرا فعلى هذا يجوز ان يكون تأكيدهما للتعاطفين قلنا نعم الان الشيخ الرضى قال ان هذا غير مسموع فلم يلتفت السارخ اليه ثم مراده بالحال ههنا الحال المؤكدة لصاحبها كما في قوله تعالى ولو شاء ربك لا امن من في الارض كلهم جمعا على ما ذكره في المعنى لا للمؤكد كدبه لتعاطفها كما في قوله تعالى ولي مدبرا ولا لخصون الجملة كما في قوله زيد ابوك عطوفا (قوله) واصول مطلقة) اى مستقلة في اثبات الاحكام بخلاف القياس فانه ليس بمستقل بل مستند الى الكتاب او الى السنة او الاجماع ولانه اصل من حيث استناد الحكم اليه وفرع من حيث استناده الى الكتاب والسنة بخلاف الثلاثة الاولى فانها اصل من كل وجه (قوله لانه مظهر لاثبت) يعنى ان القياس يبنى على علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وتلك العلة مستندة الى الكتاب والسنة والاجماع والحكم في الحقيقة مستند الى هذه الثلاثة وآثار القياس

اجمعه للعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات (والمجمعين) اى المثقفين (على) استحقاق استحقاقه (اى عدا اشار) صحته حسنا (اجمعين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحقاق والاستحقاق على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلاثة من الأدلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحدا منها اعنى القياس في ضمن الاستحقاق الذي هو قياس خفى لانه مظهر لاثبت

في اظهار الحكم في الفرع وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ~~بغير~~ في قوله الله
فيه ومن هنا قيل ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع
هو القياس المستطعم من هذه الاصول الثلاثة واعترض عليه بوجه الاول انه
لا معنى للاصل المطلق الا ما يتنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر او لم يكن
والقياس كذلك فلا يضر كونه فرعاً لشيء آخر في كونه اصلاً مطلقاً الثاني ان
السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعد اولى باطلاق اسم السبب عليه
من البعد وان لم يكن مسبباً عن شيء آخر فالقياس اولى بالاصل من تلك الثلاثة
بالنسبة الى ذلك لكونه سباقاً له الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى
القسم لازمة في كل قضية فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلاً الكلمة
قسمان اسم وقيل والقسم الثالث الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص
الى العموم لا يمكن الابتغى به صورة الفرع وهو معنى الاصل المطلق
فيكون القياس اصلاً مطلقاً ايضا الخامس ان الاجماع ايضا يقتضي السند
فينبغي ان لا يكون اصلاً مطلقاً واجيب عن الاول باننا لا ندعي ان حكم الفرعية
معتبر في مفهوم الاصل حتى يرد عليه ان كونه فرعاً لشيء لا ينافي كونه اصلاً
مطلقاً بغير ابتداء الفرع عليه بل نقول ان الاصل مقول بالتشكيك والاصل الذي
يستقل في معنى الاصل وابتداء الفرع عليه كالكتاب مثلاً اقوى من الاصل
الذي يبنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرع ذلك الاصل في الحقيقة
مبنى على ذلك الشيء الآخر كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق
بمعنى التكامل في الاصل وعن الثاني بان السبب القريب هو المؤثر في فرعه
والمفضى اليه واثر البعد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لاني فرعه
في الضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة كذلك
الفرع وفيما نحن فيه ليس كذلك لان القياس ليس سبباً لحكم الفرع فضلاً عن ان
يكون قريباً ليكون اولى بالاصل له بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع النص
او الاجماع في الحقيقة وعن الثالث باننا لنسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل
تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى اوجدها وافرادها
كيتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم ذلك في كل قضية فلا ينسل لزوم
الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز عن الرابع بانه ان اريد
بالقريب بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم وينبئ به
في صورة الفرع على النص فلا ينسل عدم امكان التغيير بدون التفرع وان اريد

ولأنه قرع الثلاثة الأول وذكر اثنين من
المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى
الاستحسان والاستصحاب لان النفي امانا
او منهم فلا بد من امرين وقديم الاستحسان
لثبوته عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه
لا يقال ما ذكرته معنى على ان يكون المراد
بما ذكره معانيها العرفية وليس كذلك لانا
نقول بكنى ذكر الالفاظ المستعملة
فى الاصطلاح ولو معنى آخر كما تحقق
فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله تعالى
والصلاة على النبي عليه السلام واله
(فهذه) الفاء اما على نوههم اما وعلى
تقديره فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار
الجنس (مجملة) يفتح الميم والجيم وتشديد
اللام صحيفة فيها الحكمة (مستحالة على
غير مسائل الاصول) الفرز جمع غرة
يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة
كل شئ اوله واكرمه (ودرجار المعقول
والمقول) الدر جمع ذرة والمعقول
القياس والمقول باقى الادلة فالمراد بالدرر
خيار المسائل المتعلقة بالتوعين (حالية
عن الصبارات المدخولة) اى المعنية
والدخل العيب (حالية) اى مترتبة
(بالاشارات) الى الدقائق والاسرار
(المقولة) عند اولى الابصار (تقوم)
اى مقوم ومعدل (بمعنى ان يرهان الاصول
نافع) صفة تقويم ولهذا ذكره
(فى الوصول الى مستصحب حقايق
المحصل) المراد بالمحصل

بحسب علمنا فهو لا يقتضى استناد الحكم حقيقة الى القيلين ليكون استدلاله
كاملا وعن الخامس انه بعد تسليم اختصار الانجماع الى السند انما يحتاج الى
السند فى تحقيقه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان الاستدلال لا يقتضى الى ملاحظة
السند والاتقانات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار
احد الاصول الثلاثة والعللة المستندة منها وقد اوجب عنه بان الانجماع ثبت
امر ازانة الاشياء السند وهو قطعة الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل
ربما يورث نقصا بان يكون حكم الامور قطعية لا يحكمه محلى (قوله ولانه فرع
للاثلاثة الاول) الاولى ان يقول ولانه اصل بالنسبة الى الحكم المستند اليه وجميع
للاثلاثة الاول فليكن اصلا من كل وجه حتى يتحقق متباينة ما سبق من قوله
واصول مطلقة (قوله لان التثنية امانا او منهم) فى الاستحسان منهم
وفى الاستصحاب منها (قوله فلا بد من امرين) احدهما التثنية التى كان معناها
والاخر التثنية التى صكنا منهم فالاستحسان لمنا منهم والاستصحاب للمنا
(قوله كما تحقق فى موضعه) من ان الارادة ليست بشرط فى دلالة اللفظ على
معناه بل الوضع كاف فيها وفيه خلاف مذكور فى محله (قوله فهذه) اشارة
الى المرتب الحاضر فى الذهن سواء كان وضعه الذى ساقه قبل التصنيف او بعده
اذ لا حضور للالفاظ ولا اعتبارها فى حسن البصر حتى تشار اليها باسم الاشياء
بل هى موجودة فى الذهن والنقوش الكلية وان كانت موجودة فى الخارج
لان الاشارة اليها لا تناسب الاخبار عنها بقوله مجملة الى آخره ولان الحاضر
فى الحس من النقوش لا يكون الاشخاص معينا وهو ما كتبه المصنف وليس
المقصود وصف ذلك الشخص من النقوش ولا تسمية بالاسم المذكور بل
المقصود وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم وهو النقش الكلى الدال على الالفاظ
المخصوصة الموضوعه باراء المعانى الخصوصية سواء كانت ما كتبه المصنف
او غيره مما يشار به فى ذلك الكلى ولا شك انه لا حضور للكلى الطبقى فى الحس
فالاشارة الى الحاضر فى الذهن على جميع التقادير لكنه لا اعتبار تعيين الجملة
والا لورد عليه ما ذكر ايضا من ان المقصود وصف نوعه لا شخصه وانما اخبار
الاسم الاشارة الى ان الحاضر فى ذهنه مثل الخسوس فى العين لا يقال حل
المجملة على هذه باطل لاتحادهما لانا نقول ان لراد انهما متحدان ذاتا فكل
ولا ضرر فيه وان اراد متحدا من مفهومه فموضوع لان عنوان الموضوع ومفهومه
هو الهذبة وعنوان المحمول هو الجملة فتعابرا مفهومه ما وشيئا بل هو الاتحاد

خارجا والتعارف مفهوما وقد وجد ذلك فيما نحن فيه وكذا في قوله الآخر وهذه
مقدمة (قوله اما على توهم اما اولى تقديره هاهنا نظم الكلام) والتقدير في بعض
ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بسبب انه كثيرا ما
ادركها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا غير مطابق ومعنى التقدير
حكم العقل انها مقيدة في نظم الكلام ومعزاة في المعنى فتكون في حكم المذكورة
فهو حكم مطابق هكذا ذكر السيد الشيرازي في تصنيفه ولكنه خرج الشيخ
الرضي في شرحه ان تقديره انما لم يشرع بكون ما بعد الفاعل من المتوهم او ما قبلها
مخصوصا حيث قال وقد يحذف اما لكثرة الاستعمال نحن قوله لم يفسد في ذلك
وشياك فظهر والجزء فاهيس وهذا جليد قوه فذلك فطره حوله في الجليد
ذلك انما كان ما فيه الفاعل او نفيها وما قبلها مخصوصا به وانفسره به فلا
يقال زيد فاضربته ولا زيدا فاضربته بتقدير اما واما قولك زيد فوجدناه
فيه زائدا انتهى فلي هذا لا يصح تقديره اما ههنا فالاول ان يجعل الفاعل مفعولا
في قوله زيد فوجدناه انما جعل الظرف جار مجرى الشرط كما ذكره في ادخل بهته و
به فسر قولون ويمكن ان يقال ان ما ذكر في الرضى من الشرط في تقديره اما انما هو
شرط الاستعمال حيث قال وانما ينظر بذلك انه لا يشترط في صحة الاستعمال فيجوز
في صحة الاستعمال بدون ذلك الشرط بل فان قيل ما معنى الواو على التقديرين
قالوا انها للعرض عن اما على تقدير كونها مقيدة حتى لا يجوز حذفها والعطف
على تقدير كونها موهوبة اما تأويل عطف الفصحة على القضية او جعل هذه
الحجة لافساد مدح العلم والتخصيص فتكون عطف اضمارا او جعلها الجملة الصلوة
الاخبار فيكون عطف اخبار على اخبار (قوله صحيفة فيها الحكمة) ففقد
اشارة الى تشبيه الحاضر في الذهن بهذه الصحيفة في كماله انما اشارة اجزاء
بعضها مع بعض وحسن انضمامها كالصحيفة الواحدة (قوله اي سببها)
فيه تشبيه الحاضر في الذهن بسبب القوم في كونه مرجعا للكل واشتر فهم
(قوله بحار العقول) من قبيل اضافة المشبه الى المشبه (قوله قطعها)
النظم جمع الاول في سلاسة الجملة بالاولى واستعاره بالكشاف واصنافه النظم اليها
استعاره تخيلية لانه من لوازم المشبه به (قوله زيتها) الترتيب في اللغة جعل
الشيء تارة في الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة في بحث بطريق علمها التيم الواحد
ويكون بعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر والمراد ههنا علم الاصطلاح
بقرينة قوله ومعتبها (قوله من سبب اسباب العلى) اي يطلبها (قوله فلان) مبتدأ

علم الاصول وبالخصائص مسائله
وبالخصائص المسائل الصافية عن شوائب
الشكوك والاولاهام وكان هذا الكتاب
وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل
وتحقيق القواعد والمباني (نظمها)
اي الجملة (بتهذيبه) اي بسبب كون
ذلك النظم مهذبا متفقا (مع الاحكام)
اي مع كونها متكاملا (مع من المتفصح
والاختصار) حتى لو اقدم احد على
التفصيح والايصال لادى الى تعمية والتعار
(ومخاها ليعاين تبيينه) اي بسبب كمال
توضيحه (المرام) اي المطلب (فان) وهو
علم الطريق (لوضوح منهاج) اي طريق
(كشف الاسرار) يعني ان مخاها
بسبب كمال توضيحه لمطالب والمقاصد
علاوة منصوبة في طريق كنهه
امساكها بالاصول وامازعها فوعه لا رشاد
سالكين صراطها الى النيل والوصول
(زيتها) اي الجملة (مفعولا) اي معتدلا
(في تقدير الكلام) وتحقيقه (على عناية
الملك العلام) وتوفيقه (الغاية) تلخيص
الشخص من جهة توجهت اليه
والوفاق نهية استباب الخبر وتعبه
استجاب الشر (ومعها فمعرفة الوصول
الى علم الاصول) لتكونها وسيلة اليه
شعر من سبب اسباب العلى فليصل بها
فذلك الى بل العلى خير سلم

وقوله خير سلم خبره (قوله كفاية من كثر الهداية) كلمة من ليست صلة للكفاية على ان يكون ظرفا لغوا بل هي ظرف مستقر متعلق بمقدر تقديره كفاية خاضلة من كثر الهداية واصله الكثرة الى الهداية من قبيل اضافة المشبهة الى المشبهة هدايته التي كالكثر (قوله لاقدام) جمع قدم (قوله بمعارضة من الوهم) فان قيل ان ما يسأل فيه الوقاية هو القواعد الكلية التي هي فصول الفهم والوهم لا يدركها لان مدر كانه هي المعاني الجزئية لا غير فكيف يعارض الوهم العقل في الكليات فالجواب عنه على ما في حواشي المطالع ان الوهم وان كان لا يدرك المعاني الجزئية الا ان النفس هي المدركة في الحقيقة فمدركة المعاني الجزئية بالآلة الوهم والمعاني الكلية بالقوة العقلية ولما كانت مألوفة بالآلة الوهم صارت قد تحكم على العقول الصرفة باستعمال آلة الوهم باحكام المعاني الجزئية المأخوذة من الحواس فيقع الغلط في احكامها وهذا هو معنى معارضة العقل والوهم واستيلاءه على العقل لا كونهما متعارضين في مدركة واحد واستيلاءه فيه (قوله حتى اثبت) اي اكون ثابتا ومستقرا (قوله على اللغو والاستقرار) على طريق اللف والنشر (قوله تمثيل لا تحقيق) يعني انه تمثيل لكمال علمه تعالى بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم (قوله اي سميع) قال الساجي ان المراد بالاجابة في قوله تعالى فاني قريب اجيب دعوة الداع تفريل القرب وعود الداعي بالاجابة والسؤال المشهور كما يندفع بالتفسير بالسميع كذلك يندفع بمادته والمراد بالسؤال المشهور ان الداع قد لا يجاب (قوله لا على غيره) يريد ان التفهيم للاختصاص على معنى قصر القلب لا قصر التعيين او الافراد (قوله واربعة عشر من كتب الفروع) بل خمسة عشر لان الفرز اسم كتاب المصنف وهو المشهور (قوله بحيث لا يشوبها آه) متعلق باورد (قوله اي هذه مقدمة في تبين حد العلم) اعلم انه قد وقع في اوائل الكتب في هذا المقام هكذا مقدمة في تعريف العلم وموضوعه وغايته وفي بعضها المقدمة في كذا وكذا معرفة باللام واعتراض عليه بان هذه الامور المذكورة عين المقدمة فاذا جعلت ظرفا للمقدمة يلزم كون الشيء ظرفا لنفسه واجاب عنه العلامة التفتازاني في شرح النظم بما حاصله ان الاعتراض انما يريد ان لو انحصرت المقدمة في مقدمة العلم لكنها على نوعين مقدمة العلم وهي ما يتوقف عليه مسائل كحرفه وحده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب وهي طائفة مخصوصة من كلامه قد بينت

(اسأل الله تعالى) حال من فاعل رتبها (كفاية من كثر الهداية) حتى استغنى في تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الامم (و) اسأل الله تع (وقاية) اي حفظا لاقدام العقل والفهم (من انزال) العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت في تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد (في البداية والنهاية) متعلق بانزال او الوقاية على اللغو والاستقرار (انه) اي الله تعالى (قريب) تمثيل لا تحقيق (يجيب) اي سميع كذا نقل عن ابن التبراري في تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعاني فلا يرد السؤال المشهور (عليه) لا على غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (واليه) لا الى غيره (انيب) ارجع اذ غيره لا يصلح لهدى الامر من حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهي القويم والميزان والبرهان والمحصل والاحكام والغنى والتفيع والتبيين والنار والوضيح والتهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفي والحقائق والتهذيب والغاية والغاية والكفاية والكثر والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شبهة التكلف ولا يحوم حولها وصحة العسف (مقدمة) اي هذه مقدمة في تبين حد العلم

امام المقصود لا رباط له بها وانفع بها فيه سواء توقفت عليها ام لا فلا يجعل
ظننا هو مقدمة العلم وما جعل مظهروا هو مقدمة الكتاب وهكذا ذكره في شرح
الرسالة التحجية فانه جعل فيه معرفة الحد والموضوع والغاية مقدمة العلم
وجعل الالفاظ الدالة على هذه الامور الثلاثة مقدمة الكتاب حيث عرف فيه
مقدمة الكتاب بما عرفه في شرح التلخيص ثم قال وهي ههنا امور ثلاثة الاول
بيان الحاجة الى النطق بالعلماني بيان ماهية النطق والتأليف بيان خصوصية
اي مدين هذه الثلاثة وهو الالفاظ الدالة عليها على ما حققه بعض المحققين ورده
الشيخ في العلامة بانه اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم
من اطلاقهم ثم اعجاب عن الاعتراض المذكور بان اسمه العلوم الدالة كالتحقيق
والصبر وغيره مما قد تطلق على معلومات مخصوصة وقد تطلق على ادراكاتها
وان كل علم منها بالمعنى الاول عبارة عن معان مخصوصة تصديقية وتصورية
والشروع في محصيل تلك المعاني وادراكها على بصيرة متوقفة على احد العلماني
اخر تصديقية وتصديقية فاذا اريد ان يعبر بالالفاظ عن المعاني الاول والثانية
تعليلها فيجب تقديم الالفاظ العلماني على المعاني الثانية المتوقفة عليها
على الالفاظ الدالة على المعاني الاول المقصود في فهم المتوقفة عليها ولا يشترح
في لفظ العلماني عند تأنيها وكذا اذا اريد الدلالة عليها بالتقوس الدالة على المعاني
بتوسط العبارات اعني الكتابة كان تقديم ما ياراء التوقف عليها واجبا اذا عاهد
هنا فاعلم ان الكتاب المؤلف كالفتاح مثلا وما يدكر فيه من المقدمة والمقصود
والفصول والابواب اما ان يصحكون عبارة عن الالفاظ العلمية الدالة على
تلك المعاني الخاصة وهو الظاهر واما عن التقوس الدالة عليها بواسطة تلك
الالفاظ واما عن المعاني الخاصة من حيث انها مدلولات تلك العبارات
والتقوس واما عن المركب من الثلاثة او اثنين منها فان كان عبارة عن الالفاظ
او التقوس او المركب منهما فلا اشكال في قولهم المقدمة في حد العلم وموضوعه
وغاياته ولا في قولهم الفصل في كذا لان معناه حيثما هذه العبارات الخاصة
في بيان هذه المعاني لان المقدمة التي هي جزء الكتاب عبارة عن الالفاظ ايضا على
هذا التقدير واما استحقاق تلك الالفاظ التقديم والتسمية بالمقدمة لكونها في بيان
ما هو مقدمة العلم تسمية للشيء باسم مدلوله من غير حاجة الى اصطلاح جديد وان
كان عبارة عن المعاني الخاصة فقد يوجد قولهم المقدمة في كذا بان المقدمة
ما توقف عليها الشروع في العلم على البصيرة وهذا المفهوم كلي فخصر فيما ذكر

من الامور المذكورة فكله قبل هذا الكلي في هذا الجزئي وقد بوجه ايضا بان
 مقدمة العلم هي تصويره بحده والتصديق بموضوعه وغايته والذكر في المقدمة
 ليس هذه الادراكات بل معان يتوصل بها الى تلك الادراكات فكله قبل هذه
 المعاني في تحصيل تلك الادراكات وان كان عبارة عما يتركب من المعاني
 والالفاظ والنقوش فالجواب هو التوجيه الثاني من الوجهين المذكورين
 انفسا هذا ما ذكره الشريف العلامة والفرق بين المسلمين ظاهر فالشارح اشار بلفظ
 التبيين الى دفع الاعتراض المذكور وهو يصلح للحمل على كل من المسلمين اما
 على مسلك التفارقات فظاهر واما على مسلك الشريف العلامة فيجعل الكتاب
 واجزائه من المقدمة والمقصود عبارة عن الالفاظ فيكون تبين المعاني المذكورة
 طرقا للالفاظ المخصوصة السماة بالمقدمة حقيقة اصطلاحية على مسلك
 التفارقات او مجازا على مسلك الشريف فان بيان المعاني قد يكون بالالفاظ
 وقد يكون بغيرها من النقوش والاشارة فصار بيان المعاني كطرف يحيط
 بالالفاظ كما ان الالفاظ نفسها كطرف يحيط بالمعاني نفسها لكنه لو قال اي
 المقدمة في بيان خد العلم آه محذف اسم الاشارة وجعل المقدمة مبدءا لمخدوف
 الخبر لكان اولي لان اسم الاشارة انما يشار به حقيقة الى المحسوس بحس البصير
 والالفاظ محسوس بحس السمع ولان المقصود الاخبار عن العلم هذه المقدمة
 في بيان اي شيء وكلام الشارح وان افاد هذا المعنى ايضا الا انه انما افاده بطريق
 التقييد لا بطريق كونه خبرا ثم المراد بحد العلم تعرفه الجامع المانع لاحده
 الحقيقي وذلك لان حقيقة كل علم مسائله او التصديق بمسائله وعلى التقديرين
 لا يمكن تحديده الا ببيان تلك المسائل او التصديقات بها وتصورها باسرها
 اذ لا معنى لتحديد الشيء الا بتصوره بجميع اجزائه ولما كان تصور تلك المسائل
 والتصديقات المتعلقة بها باسرها متعذرا كان تحديد العلم ايضا متعذرا فليس
 تلك المسائل والتصديق بها امور اعتبارية محضة حتى يتيسر التحديد فاعلى هذا
 تكون المفهومات التي ذكر في تعريفات العلوم رسوما لاحدودها (قوله وتعيين
 موضوعه) اي التصديق بموضوعية موضوعه اعني التصديق بان الشيء الفلاني
 موضوعه بمعنى الهيئة المركبة لان ما يجعل من مقدمات الشروع هو هذا
 التصديق ولهذا اتى بلفظ التعيين واما التصديق بوجود الموضوع بمعنى الهيئة
 البسيطة فن المبادئ التصديقية على ما اختاره الشيخ وتبعه الشريف العلامة
 ومن اجزاء العلوم على حدة على ما اختاره التفارقات كما ان تصور موضوع كل علم

وتعيين موضوعه

بتعريفه تصور الكلمة مثلا بلفظ موضوع من المبادئ التصورية واما تصور
 مفهوم الموضوع بما يبحث عن اعراضه الذاتية فلكونه معبرا في التصديق
 بموضوعة الموضوع فان قيل فعلى هذا يكون من مقدمات الشروع وليس كذلك
 قلنا متوعد لانه انما يكون كذلك انما لو توقف ذلك التصديق عليه ولكنه لا يتوقف
 عليه لانه يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما غير الكيفية فيجوز ان تصور
 مفهوم الموضوع بوجه ما وبحكم به على الشيء الغلاني (قوله وغاياته) أي غاياته
 المتخصصة الغنبيها الترتيب عليه لا مطلق الغاية ولا غير المقصود بها لانه على الاول
 يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا يرجح شيء مما يؤدي الى فائدة ما على غيره لحصول
 مطلق الفائدة من كل شيء وعلى الثاني بعد سعيه عما هو المقصود من تعيين
 الفائدة ان لا يصدق عبثا في سعيه على ما يصرح به واعلم انه جعل الاشياء الثلاثة
 المذكورة مقدمة العلم وقد عرفوها بما يتوقف عليه الشروع في العلم ومن المعلوم
 ان الشروع في العلم لا يتوقف على هذه الاشياء بل انما يتوقف على تصور العلم بوجه ما
 والتصديق بان له فائدة ما مطلوبة للشارع لان هذين العنصرين يمكن له الشروع
 فيه بلا حاجة الى امر آخر ولهذا زاد بعضهم قيد البصيرة وقالوا ما يتوقف عليه
 الشروع على وجه البصيرة والاشياء المذكورة بما يتوقف عليه الشروع
 على وجه البصيرة فيصدق عليها التعريف وليس مقصودهم حصر ما يتوقف
 عليه الشروع على بصيرة في الاشياء الثلاثة بل مقصودهم توجيه ما يصدروا به
 الكتب والا فالبصيرة ليس امر اضبوطا حتى يختصر في الاشياء الثلاثة (قوله)
 فان طالب كل كثرة اه) يعني ان الامور المذكورة مقدمة الاصول لانه علم من
 العلوم المدونة وكل علم من العلوم المدونة كثرة مضبوطة بجهة واحدة فالاصول
 كثرة مضبوطة بجهة واحدة وكل كثرة مضبوطة بجهة واحدة من حق طالبها
 ان يعرفها بتلك الجهة فالاصول من حق طالبه ان يعرفه بجهة واحدة وجهية
 وحده حده وتعيين موضوعه فلا بد ان يعرفه بهما واما تعيين غايته فلا بد ان يكون
 سعيه عبثا (قوله كثرة) بيان للواقع لا للاختراز عن الوحدة اذ لا علم من العلوم
 المدونة الا كثرة اذ لم يدونا مسئلة واحدة ولم يسموها اسما واحدا (قوله حقه)
 ان يعرفها بها) أي تلك الجهة اختارته عن معرفة تلك الكثرة بوجه عام وعن
 معرفتها بوجه خاص لكن لا تلك الجهة بل بتصور كل واحد منها بخصوصه
 فان في هاتين الصورتين لا يحصل للطالب وقوف اجمالي على جميع المسائل
 بحيث يعلم ان ما يحدد عليه من العلم المطلوب له او من غيره فيما من قوايت شيء

وغاياته فان طالب كل كثرة مضبوطة
 بجهة واحدة حقه ان يعرفها بها
 لئلا من قوايت ما يعني وضباع
 وقته فيما لا يعني

بما يعينه وصرف المهمة الى ما لا يعنيه وهو المقصود من معرفة المطلوب قبل
 الشروع فيه بجهة واحدة بل في الصورة الاولى لا يمكن الطلب لانه فعل
 اختياري يتوقف على ارادة جرتبة للمطلوب وهذا لا يكون الا بغير جرتبة تتعلق بذلك
 للمطلوب ويخبر به عن غيره والعلم الكلي الشامل له ولم يفره لا يمكن في ذلك التفرؤ لأن
 يمكن الشروع بذلك العلم الكلي والارادة الكلية وهذا يذهب الى طلبه فحسب ان
 يؤدي الطلب الى غيره فيفوت ما يعينه واما في الصورة الثانية فيتمسك بل بتعدد
 لكنزها فلا تصور القراع منه الى تحصيل المطلوب فيفوت ما يعينه ايضا فدار
 الامن من فوات ما يعينه هو العلم بتلك الجهة ولهذا قال لا من من فوات ما يعينه
 وضياح وقته فيما لا يعنيه بانه ان من تصور اصول الفقه مثلا بانه علم يعرف به
 احوال الادلة والاحكام الشرعيتين حصل عنده مقدمة كلية من عكسه
 وهي ان كل مسألة من الاصول لها دخل في تلك المعرفة ومقدمة كلية اخرى
 من طرده وهي ان كل مسألة لها دخل في تلك المعرفة فهي من الاصول
 وتظهر ان المقدمة الاولى لا دخل لها في الوقوف الاجمالي والمقدمة الثانية
 تجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول هكذا هذه مسألة لها دخل في تلك المعرفة
 وكل مسألة كذلك فهي من الاصول فهذه المسئلة من الاصول ولا يخفى عليك
 ان تلك المقدمة الكلية التي تجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول فتحصل من
 التصديق بموضوعة الموضوع ايضا فتحصل الوقوف الاجمالي بها ايضا على
 جميع مسائله فلا حاجة له في حصول الوقوف الاجمالي والامن من فوات شيء
 مما يعينه الى تعريفه الجامع المانع فلوقال ليكون في شروعه على بصيرة ولا من
 فوات ما يعينه وضياح وقته فيما لا يعنيه لكان أولى (قوله يحصل تعريفه الذي
 اه) اشار به الى ان المراد بالحد المضاف الى العلم فيما سبق بمعنى التعريف
 الجامع المانع وانما قال عند الطالب مع انه يحصل الامتياز به في نفس الامر
 ايضا وقال فيما بعد في نفسه مع انه يحصل الامتياز به عند الطالب ايضا اظهارا
 لما خفي واجزاء لما ظهر في الموضوعين او المقصود هو التقين في الموضوعين بناء على
 ظهور الامر عند الطالب او الاشارة الى الاحتمال (قوله وموضوعة) مجرور
 معطوف على تعريفه (قوله عتاز به في نفسه عن ما راء الطالب) يعني ان يميز
 العلوم بعضها عن بعض بما يراه ان يتاح حصول تمايز موضوعاتها بمعنى الهيئة التي
 اعني ان الشيء الفلاني موضوعه يبين ذلك ان كمال النفوس البشرية في قوتها
 النظرية انما هو معرفة حقائق الاشياء واحوالها على ما هو عليه في نفس الامر

ولاشك ان انضباط مسائل العلم يحصل
 تعريفه الذي يمتاز به عند الطالب
 وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه
 عن سائر الطالب والعوارض الذاتية
 وان جازا ساد التمييز اليها ايضا
 لكنه اختبر عليها ههنا لان الشهور
 عند الجمهور

بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق والأحوال مكتومة ومتنوعة جدا
وكانت معرفتها على الاختلاط متعسرة وغير مسجسة فطبعي الاوائل
لنضبطها وتسهيل تعليمها فافردوا الاحول الذاتية المتعلقة بشي واحد مطلق
كالعدد والحساب الموقيد بجهة واحدة كالجسم من حيث انه قابل للتقسيم العلم
الطبيعي او الاشياء متعددة متشعبة في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعاملي
المشارك في القدر لم الهندسة او في عرضي كالكتاب والسنة والاجاج
والقياس المشاركة في الاتصال الى الاحكام الشرعية لعل الاصول وجودها
على حدة وعدوها علما واحدا وسعوا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك
العلم لان موضوعات مساهله راجعة اليه على فاسا في بيانه فصارت كل طائفة
من الاحوال بسبب مشاركتها في الموضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة
اخرى مشاركة في موضوع آخر فتميزت العلوم في نفسها بموضوعاتها
فصار هذا التمايز مما لا يدمنه وسلكوا في هذا الطريقة في علومهم
وهو امر استحسن لا جوبى اذ يجوز تمايزها بتميز المحمولات ايضا لانهم
يستحسنونه لامر من احد هما ان الموضوع هو الذي يقصده في الفن اثبات
الحصول له والمحمول بما يطلب لاجله فلما لم يعبروه والظاهر ان الاختلاف
المحمولات وتمايزها بجهة التمايز لا يخلل اتحاد كل علم بل كان كل علم علما ملحا
بحسب تعدد محمولاته ضرورة اشتراكه على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا
يكون الحقوقلوما متعددة بتعدد محمولات مساهله من المرفوع والينصوب
والجور والمهرب والمبنى وكذا مشار العلوم كالحساب يكون علوما متعددة
بتعدد محمولاته من الزوج والفرق وزوج والفرق بين علم وعلم باعتبار
المحمول انما يتصور في العلم معنى حصول للمصورة لافي العلوم المدونة فان العلم
بان العالم طاميت ممتاز عن العلم بان الله تعالى قديم باعتبار المحمول والى ما ذكرنا
من جواز التمايز بالمحمولات اشار رحمه الله تعالى بقوله والعوارض الذاتية يجوز
استناد التميز اليها ايضا ثم عالج وجه اختيار الموضوع عليها من حيث
ولاه اختلاف في تعيينه اي تعيين موضوعه كاستبان مصرحة (قوله ولما اقتضى
المقام تقديم الاول) لانه من مطلب ما الحقيقية والثاني اعني تعيين موضوعه
من مطلب هل المركبة ومطلب ما الحقيقية مقدم على مطلب هل المركبة
(قوله وهو لقب لهذا العلم) يعني انهم لما احتاجوا الى نقل لفظ اصول الفقيه عن
مقناه الاضا في لايه الاول ينقل عنه لم يشمل جميع مسائل علم الاصول لانه معنى

ولاه اختلاف في تعيينه فارد بيان ماهو
الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان
صعبه ليس عبثا ولما اقتضى المقام
تقديم الاول قدمه فقال (اصول
الفقه) وهو لقب لهذا العلم

لفظ الاصول الادلة وعلم اصول الفقه عبارة عن مجموع القواعد المتعلقة بالادلة
 المنطقية والترجيح والاجتهاد والاحكام فلواريد به معناه الاضافي الذي هو
 عبارة عن بحث الادلة فقط طرح مباحث الترجيح والاجتهاد والاحكام عنه
 مع انها داخله فيه جعلوه علما لهذا العلم رتبة لما عهد في اللغة من ان المركب
 الاضافي اذا نقل عن معناه الاضافي ينبغي ان ينقل الى المعنى العلى ليعني
 عهد به التي يدل عليها قبل النقل وذلك لان الاعلام محفوظة عن التصرف
 فتبقى دلالة على ما كان قبله وقالوا انه علم جنسي لا شخصي لان علم اصول الفقه
 كلي يتناول افر اذا متعددة اذا القام يزيد منه غير ما قام منه بعمر وشخصا
 ولو كان معلوماهما متحدتين والفرق بين علم الجنس واسم الجنس ذكرناه في حاشيتنا
 على شافية شرح المختصر الحاجبي وجعلوا القيا لاسميا لان القلب هو الذي
 يلاحظ فيه المعنى الاضلي قال الفاضل الابهري ان القلب يلاحظ فيه المعنى
 الاضلي وبهذا يمتاز عن الاسم فان الاسم انما قصد بدلالته الذات المعينة
 والقلب قصد بدلالته الذات المعينة مع الوصف ولذلك يختار القلب عند ارادة
 التعظيم او الالهانة واما التركيب الاضافي الذي لم يجعل علما فلم يقصد به ذات
 معينة هذا ما ذكره اقول جعل سميات اسماء العلوم كاليابان ارا القام يزيد
 غير ما قام بعمر ويحفظها علما جنسيا معني على ما ذكره ان لشخص الاراض يحفظها
 لا ذاتها ولانما يحل فيها ولا لفصل عنها واستدلوا عليه بوجوه ذكر في المقصد
 الخامس من المواقف فان تم هذا فيها والاقل انتم ما ذكره وقد تقرر في ذلك المقصد
 ان الوجوه المذكورة غير تامة فعلى هذا تكون اسماء العلوم اعلاما شخصية
 لاجنسية على ان الاعلام الجنسية اعلام ضرورية التزمها الجهة ضرورة انهم
 لما وجدوها لا تنصرف ولا تدخل عليها اللام ويحي منها الحال وتوصف
 بمعارف قدروا انها اعلام وهذه الضرورية مفقودة في اسماء الكتب لدخول اللام
 عليها كقولهم تبين في الفقه والنحو والصرف كذا ولاضافتها ايضا كقولهم
 نحو البصريين ادق من نحو الكوفيين وحكمة الاشرافيين ادق من حكمة
 المشايخين فالحق اما جعلها اعلام اشخاص او اسماء اجناس على ما ذهب الى
 كل منهما بعض العلماء (قوله شعر بكونه معنى الفقه) اني باعتبار معناه
 الاضافي فان ذلك قد قصد تبعيا في الاعلام النقولية عن الاضافي على ما ذكرنا
 (قوله متعول عن مركب اضافي) قد ذكرنا وجه احتياجهم الى هذا النقل
 (قوله فله بكل اعتبار تعريف) الفرق بين الاعتبارين انه باعتبار القية لفظ

شعر بكونه معنى الفقه الذي به نال
 السعادة الدنية والدنيوية متعول
 عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف

مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء كما في لفظ زيد و باعتبار الاضافة مركب معتبر
ففيه حال الاجزاء والاضافة ان معناه انما معلوم مخصوص وبعبارة اخفا معلوم
آخر اعني مباحث الادلة فقط ثم المقصود تعريف لفظ اصول الفقه لبيان تعريف
ذات العلم المعنى بهذا اللفظ فلي هي اباكون الصير المجزور في له راجع الى
لفظ اصول الفقه بلا حاجة الى تكلف الاستخدام على ما ظن بان براد من المرجع
اللفظ ومن الصير المدلول (قوله قدم ابن الحاجب اللقي آه) امراته بيان سبب
اختيار طريقة ابن الحاجب في تعريف هذا اللفظ وبيان سبب تغير تعريفه
وتبدوله عنه يعني انه لما كان لفظ اصول الفقه تعريف بكل اعتبار قدم ابن
الحاجب ومن تبعه تعريفه باعتبار اللقب نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود
في الاعلام وانه من الاضافي بمغزلة السبب من المركب في ملاحظة احوال
الاجزاء وعدم ملاحظتها وقدم صاحب التتبع ومن بعده تعريفه باعتبار
الاضافة نظرا الى ان المنقول عنه مقدم وجودا ولى ان تعريفه اللقي الذي ذكره
ابن الحاجب وهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها التفصيلية يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من
حيث كونه مدلول لفظ الفقه فلم يقدم التعريف اللقي يحتاج الى اعادته تعريف
الفقه في مقام تعريف الاضافي ايضا يعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه اذ
لم يعرف في التعريف اللقي ان هذا المعنى اعني استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها التفصيلية معنى لفظ الفقه وان كان لفظ الفقه جزءا من المعرف
اعني لفظ اصول الفقه لان غاية ما يعلم منه ان مجموع هذا اللفظ في ازاء مجموع هذا
المعنى اما ان هذا الجزء من اللفظ في ازاء هذا الجزء من المعنى فلا تست الحاجة
بالضرورة في مقام التعريف باعتبار معناه الاضافي الى ذكر تعريف لفظ الفقه
مرة اخرى ليعلم انه مدلوله ومعناه كما قلناه ابن الحاجب حيث قال بعدما عرف
اصول الفقه باعتبار اللقب بالتعريف المذكور والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها التفصيلية فلزم منه التكرار في تعريف الفقه حيث ذكر مرة
في التعريف اللقي ولو تبعنا مرة اخرى في مقام التعريف الاضافي بخلاف
ما اذا قدم الاضافي كما فعله صاحب التتبع فان تعريف الفقه حيث يعرف بكل
الحيثين حيثية الذات وحيثية كونه مدلول لفظ الفقه فلا حاجة الى اعادته ذكره
مرة بعد اخرى والمصنف رحمه الله تعالى لما نظر المقصود بالذات في الاعلام اختار
كل سمة ابن الحاجب في التقديم لكنه غير تعريفه الى ما ترى بحيث لا يلزم

قدم ابن الحاجب اللقي على وجه لزم منه
التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب
التتبع الاضافي فلزم تقديم غير المقصود
بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه
لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح
على المشهور حيث قيل (علم)

فته التكرار الوارد على ابن الحاجب (قوله أي ملكة) أعلم أن لفظ العلم وكذا
 أسماء العلوم البدنية كالخو والصرف قد يطلق ويراد به الملكة الخاصة به
 ادراك القواعد عن دليل مرة بعد أخرى وقد يطلق ويراد به نفس التوليد
 المألوفة عن دليل وقد يطلق ويراد به ادراك القواعد عن دليل فالأقرب ذكر
 المتعلق نحو علم بالاصول على ما وقع في عبارة المتبع في تعريف اصول الفقه
 لقبا وكان المقام مقام تقدير المتعلق بعين المعنى الأخير والأخير زيادة كل من
 المعاني الثلاثة على ما حققه الشارح في حاشية التلويح في كلامه ههنا فمقر
 يذكر المتعلق وليس المقام مقام تقدير يجوز ان يراد كل من المعاني الثلاثة على
 ما صرح به ههنا وقدم الملكة لحصول الاستغناء به عن تكلف اخراج علم الله
 تعالى وعلمى الرسول وجبريل بعد الدخول فان قيل قد صرح الشريف العلامة
 في حاشية المطول انه اذا اراد بالعلم الملكة أو القواعد لم يحتاج الى تقدير المتعلق
 وان اراد به الادراك لا بد من تقديره انتهى وللمعتبر ههنا بذكر المتعلق ولم يكن
 المقام مقام تقديره فكيف نصح ارادة معنى الادراك ههنا فالجواب عنه
 ان المراد بالادراك الذي يحتاج الى تقدير المتعلق هو مطلق الادراك بالمعنى
 المصدرى والمراد بالادراك ههنا وفي حاشية التلويح هو الادراك عن دليل بالمعنى
 الحاصل بالمصدر وهو لا يحتاج الى تقدير المتعلق كالملكة والقواعد وبذلك على
 هذا قول الشريف العلامة في تلك الحاشية ان المعنى الحقيقي لفظ العلم هو
 الادراك ولهذا المعنى متعلق وهو المعلوم أي القواعد وله تابع في الحصول يكون
 ذلك التابع وسيلة اليه في البقاة وهو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل منهما لما
 حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهورا انتهى فانه انما يكون حقيقة
 في مطلق الادراك لا الادراك الحاصل عن دليل ثم اختلف عباراتهم في تعيين
 المراد بالملكة ههنا هل هي ملكة الاستحصال بمعنى ان يكون عنده من المأخوذ
 والشروط ما يكفي في استحصال القواعد والاصول او ملكة الاستحضار التي
 يستعملها العقل بالفعل والذي ظهر من شرح التخصيص ان المراد بهما ملكة
 الاستحصال حيث قال للراد بالعلم بجميع الاحكام انتهى له وهو ان يكون عنده
 ما يكفي في استعلامه بان يرجع اليه والذي ظهر من كلام التلويح ان المراد بها
 ملكة الاستحضار حيث قال ان اطلاق العلم على الملكة شائع ذائع في العرف
 وقد قالوا ان الملكة التي كان اطلاق لفظ العلم عليها شائعا هو ملكة الاستحضار
 لا ملكة الاستحصال قلت الحق ان يحمل ههنا على ملكة الاستحضار وان كان

أي ملكة تقدر بها على ادراكات جزيئة

المشهور اطلاقه على ملكة الاستحضار لان الاحكام العلية لا يكاد يحصر في عدد
 فلعن من يعلمها هو التي التام لها بالعلم الذي ذكره بعض الدين والذي ظهر من
 قول الشارح يقتدر ان يحمل على ملكة الاستحضار ومن حمل الباء على السببية
 فانه ان يحمل على ملكة الاستحضار ان القادر من السبب هو السبب القريب لا البعيد
 (قوله حاصلة من ادراك القواعد) صفة ملكة اى حاصلة من ادراك القواعد
 عن دليل (قوله فلا يفتعل علم الله تعالى آه) اى اذا كان المراد بالعلم معنى الملكة
 المذكورة لم يدخل الثلاثة بل العلم ايضا في التصريح بقوله تعالى فظاهر
 لان المراد بحصول الملكة من ادراك القواعد حصولها من ادراكها عن دليل
 على ما ذكرناه وبه صرح المحققون ومعنى حصولها من ادراكها عن دليل ان
 يخطر في الدليل فيعلم معنى الحكم بنحسب اكتساب والله تعالى يعلم الحكم والدليل
 معناه لا ينحسب كسب ولا استفادة احدهما من الاخر قطعاً فان قيل فانه تعالى
 يعلم الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وكون الحكم مستفاداً عن الدليل بما
 كان عليه الحكم والدليل في نفس الامر فالواجب ان يعلم الله تعالى كذلك قلنا
 ذلك بالنظر الى العلم بالله تعالى واما علم الرسول وجبرائيل فانه وان كان
 مستفاداً من ادراك القواعد عن دليل لكنه بطريقه الخديس وجا لا بطريق
 بنحسب كالكسب واما علم المقلد فلا يكتسب بمحاضل عن ادراك القواعد عن دليل هذا
 ويجوز استفادته من هذه العلوم الاربعة الى قوله يقتدر به على ادراكات جارية
 لان الاقتدار افعال بني فمن اكتساب الجزئيات ولا اكتساب في تلك العلوم
 (قوله وان شمل الملكات كلها) اى الملكة الخاصة عن ادراك القواعد الاصولية
 والكلامية والمنطقية والعرفية وغيرها (قوله فتدخل العلوم المذكورة)
 اقول قد مر ان لفظ العلم واسماء العلوم المبدونة قد يراد بهما بالقواعد لكن لا مطلقاً
 بل اذا علمت عن دليل وكذا يراد بهما ادراك القواعد عن دليل وبه صرح الفاضل
 عصام الدين في الفن الاول من شرح التلخيص فعلى هذا لا يصح القول بدخول
 العلوم المذكورة في العلم المذكور اذ لا يصدق على غير الله تعالى ان ادراكه معلوم
 عن دليل او ادراكه عن دليل وعلم الرسول وجبرائيل وان كان عن دليل لكنه
 لا ينحسب كالكسب والمبادر من حصول العلم عن دليل ان يكون بنحسب كالكسب
 فلا يدخل هو ايضا وكذا علم المقلد ولعل الشارح حل الاصول والادراك على
 المطلق لا ان يكون عن دليل فيحكم بدخول العلوم المذكورة ولكنه ليس كذلك
 (قوله لان الباء السببية) لا يخفى عليك ان المتبادر من الباء هو السببية الحقيقية

حاصلة من ادراك القواعد مرة يعلم
 اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم
 الرسول وجبرائيل عليهما السلام
 وان شمل الملكات كلها او اصول
 وقواعد او ادراكها فتدخل
 للعلوم المذكورة وتخرج بقوله
 (يعرف به) لان الباء السببية (المحتمل
 لا دالة والاحكام الشرعية عين)
 لى التسويتين الى شريعة محمد
 عليه السلام

على ما صرح به في شرح المواقف في تعريف علم الكلام فيجب الحمل عليه
في التعريف فيرد عليه ان علم الفقه سواء كان بمعنى الملكية او الاصول او ادراك
الاصول ليس سببا حقيقيا لحصول المعرفة باحوال الادلة والاحكام وانما هو
سبب عادي على ما هو المذهب عندنا فمعنا شر اهل السنة لكن العلوم المذكورة
تخرج به سواء كان للسببية الحقيقية او العادية ولو حمل الباء على الاستعانة لخرج
العلوم المذكورة ايضا ولم يرد ذلك المحذور (قوله ابهر المجرىات التي يتوقف عليها
الشرع) يسانه ان تحقق الشرع يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ
يتوقف على دلالة المجزئة ودلالة المجزئة على نفس المجزئة ومن اقواها القرآن فلو
توقف القرآن على الشرع لم للدور اقول فيه بحث لان صدق المبلغ انما يتوقف
على تطلق المجزئة لا على القرآن فيجوز تصديق المجزئة غير القرآن ولو سلم انه
يتوقف على القرآن لكن المجزئة هو مقدار سورة وما دون ذلك ليس مجزئة
حينئذ فالاجحاج بمسألة ما يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على
مقدار المجزئة فلا دور ويمكن ان يقال ان القرآن لما كان ابهر المجرىات فاللائي
ان ثبت صدقها لا يغيرها ولهذا قال فلا يلبق وحينئذ يلزم الدور (قوله
فيمعني استفادتها من تلك الادلة) فيه انه قد صرح آتسا ان المراد بتلك الادلة
ما لا يتوقف على الشرع فلو كان انساب الاحكام الى الشرع معني فانه استفاد
من تلك الادلة لم ان لا يتوقف الاحكام على الشرع ايضا لكن المراد بالاحكام
ههنا ما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والزكاة فالاولى ان يجعل انساب
الاحكام الى الشرع معني ما يتوقف على الشرع (قوله من حيث ان لها)
ولا يخفى عليك ان هذه الحجة قيد للموضوع على ما شبه ان شاء الله تعالى
(قوله علم كالجس والباقي كالفصل) يانه ان متعلق العلم اما حكم او غيره من
الذوات والصفات والحكم اما شرعي او لا والشرعي اما ان يتعلق بكيفية العمل
او بالاعتقاد والمتعلق بكيفية العمل اما ان يكون العلم به حاصل من دليله
التفصيلي الذي يظنه الحكم او لا والاول علم الفقه والثاني يعمل علم الله
تعالى وعلم الرسول وجبرائيل وعلم الملقذ فلفظ العلم شامل لكل فبقوله يعرف به
يخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل على تقدير دخولها في العلم على ما مر
ويخرج به ايضا علم الملقذ والاحوال يخرج العلم المتعلق بالذات والصفات
وبالادلة والاحكام يخرج العلم المتعلق باحوال الذات والصفات والمتعلق
بالاعتقاد وكيفية العمل ايضا وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام غير الشرعية

اما انساب الادلة فمعني كونها منصوبة
فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة
على الشرع لان القرآن الذي هو
يعضها ابهر المجرىات التي يتوقف عليها
الشرع فلا يلبق جعله موقوفا على
الشرع واما انساب الاحكام فمعني
استفادتها من تلك الادلة (من حيث
ان لها) اي تلك الاحوال (دخلا
في اثبات الثابتة) اي الاحكام (بالاولى)
اي الادلة قوله علم كالجس والباقى
كالفصل والمعرفة تطلق على التصور

وأدراك الجزئى والبسيط تصورا
 وتصديقا والأدراك المسبوق بالعدم
 والاخير من الإدراكين إذا انحلت بينهما
 عدم والمراد بها ههنا أدراك الأحوال
 الجزئية على وجه التصديق والدليل
 ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه إلى
 مطلوب خبرى

كما حكم المأخوذة من العقل كالمعتمد بالحدوث العالم أو من الجنس كالمعتمد بالأحرار
 والارواح والوضع والاصطلاح كالمعتمد بأن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب
 وهذا الخيبة يخرج العلم المتعلق بأحوال الأدلة والأحكام الشرعية من أن تلك
 الخيبة تكونها قد بدت أو حادثت وإنما قال كالجس اتباعا للمشهور من أن الجنس
 والتصل في الحقيقة بخصان بالماهية الحقيقية الموجودة في الخارج (قوله
 وأدراك الجزئى والبسيط) ولهذا يقال عرف الله دون علمه (قوله والمراد بها
 ههنا آه) فكانه قال أصول الحقيقة يستنبط منه أدراك جزئية هي معرفة
 كل فرد فرد من جزئيات أحوال الأدلة والأحكام الشرعية من الخيبة
 المذكورة لكنه بمعنى أن أى فرد يوجد من تلك الأحوال أمكن أن يعرفه بذلك
 العلم لأن ما جلة تحصل بالفعل بذلك العلم لأن تلك الأحوال غير متناهية ووجود
 غير المتناهى جلة محال وبه يندفع ما قيل أنه إن أريد معرفة جميع الأحوال
 المتعلقة بها فهو محال لأنها غير متناهية وإن أريد معرفة البعض الغير المعين
 فهو تعريف بالمجهول وإن أريد البعض المعين فلا دلالة عليه وكذا يدفع ما قيل
 أن أريد كل الأحوال فلا يكون هذا العلم حاصلا لأحد البعض فيكون حاصلا
 لكل من عرف مسئلة منه فليزم أن يكون فيها لكن بى ههنا شئ وهو أن إطلاق
 اللفظ المحلل للمعاني المتعددة مع عدم القرينة المعينة للمراد غير مستحسن
 في التعريفات ولا قرينة هنا ولا يردها على لفظ العلم المحلل بين المعاني الثلاثة
 المذكورة لأنه يصلح أن يراد به كل من المعاني الثلاثة فلا حاجة إلى تعيين
 واحد منها بخلاف المعرفة فإن المراد بها واحد معين فلا بد من قرينة تعيينه
 (قوله والدليل ما يمكن التوصل آه) قال الشريف العلامة عما قال ما يمكن
 التوصل دون ما يتوصل نبيه على أن الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه
 التوصل بالفعل بل يكفي إمكانه فينبذ لا يخرج عن التعريف ما لا ينظر فيه أصلا
 ولكن لو نظر فيه لكان موصلا ولو اعتبر التوصل بالفعل خرج منه معناه من أفراد
 المعرفة وإنما قال من حيث هو دليل لأن الدليل من حيث أنه نظريه نظر أصح
 يعتبر فيه التوصل بالفعل أما بطريق الدوام أو بطريق الضرورة بالنظر في ذلك
 النظر الصحيح لا بالنظر في ذات الدليل ولا بالنظر في التوصل في نفسه لكن الحق
 عن صاحب التعريف معشر أهل السنة أنه بطريق الدوام لأن العلم بمحصل
 النتيجة غيب النظر إنما هو بطريق جرى العادة عندهم لا بطريق الزوم على
 ما هو كذلك عند الحكماء ولا بطريق التولد كما هو كذلك عند المعتزلة فيكون

خلقته تعالى العالم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وإن لا يتخلقه وإن لم يوجد عدم خلقه
 أصلاً وما حصل أن حصول العلم عقيب النظر الصحيح دواي لا ضروري عندهم
 ولو بالنسبة إلى النظر الصحيح وأما بالنسبة إلى ذات الدليل لا يوم ولا ضرورة
 أصلاً ومن ههنا ندفع ما يقال أن النظر الصحيح يقتضي التوصل بالفعل ضرورة
 أو دواي أو الإمكان يقتضي تساوي طرفي التوصل فلا يصح ذكرهما في التعريف
 وجه الإله فاع ظاهر وجعل الشريف الإمكان المذكور على الإمكان العام
 المتخالف للوجوب وفيه نظر وسند كثره لقضاء الله تعالى (قوله وهو أنهم من النظر
 فيه نفسه آه) توضيحه أن الدليل عندهم يخص المفرد على المشهور ويخص
 والمركب على الحقيقي فإن أريد بالنظر فيه في التعريف المذكور النظر في نفسه
 على ما هو الظاهر منه فلا ينطبق التعريف على المشهور ولا على الحقيقي بل يخص
 المركب لأن ما يقع النظر في نفسه هو المركب اعني المقدمات الحقيقية
 أو المقدمات المتأخوفة مع الهيئة التركيبية على أن تكون الهيئة خارجة عنها
 وإن أريد به النظر في أحواله ينطبق على المشهور لا على الحقيقي الذي اعتمدوا عليه
 لأن ما يقع النظر في أحواله هو المفرد نحو العالم بالنسبة إلى الصانع من جدونه
 وإمكانه وتصوره وإن أريد ما هو عام منها على ما ذكره الشارح ينطبق على المذهبين
 معاً فحمله عليه فإن قيل سئلنا إن النظر في أحوال المفرد وفي نفس المقدمات
 المتفرقة واقع وأما في المقدمات المعروضة للهيئة فمتنوع لأن معنى النظر فيها
 ترتيبها ترتيباً صحيحاً والمقدمات المعروضة للهيئة فيزبدت وترتيب المرتب محال
 قلنا إن تلك المقدمات وإن كانت معروضة للهيئة لكن العارض خارج فيصح
 وقوع النظر فيه بخلاف ما لو كانت الهيئة داخلة فيها على ما هو كذلك
 عند المنطقيين فإنه لا يصح وقوع النظر فيه أصلاً ولذلك لم يعرفوا معارفه
 الأصوليون أو نقول إن المراد بالهيئة العارضة لها هي الهيئة العارضة بهذا
 النظر لا بالنظر المتقدم عليه فعنى التعريف بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه أي
 في المقدمات التي رتب بهذا النظر كما قالوا بالماهية موجودة أي للماهية من حيث
 هي ينضم إليها الوجود فصارت موجودة بهذا الوجود لا بوجوده ومن ههنا
 ظهر أن الدليل على اصطلاح الأصول مبان صدق الدليل على اصطلاح المنطق
 على ما صرح به الشريف العلامة في حاشية شرح المختصر وقال في تلك الهيئة
 أيضاً المراد بالامكان أن الإمكان العام المتخالف للفعل والوجوبية ليتدرج
 في الحد المقدمات المعروضة للهيئة انتهى يعني أن تلك المقدمات تكون المعروضة

وهو عام من النظر فيه نفسه والنظر
 في أحواله وصفاته

للهية ومقارنة لها يجب للتوصل بالشغل والامكان الخاص بنسبته فيقول
 على الامكان العام الجامع للوجوب فيضد في العرف على تلك المقدمات
 يقول حل الامكان على الامكان العام الجامع للوجوب بخلاف المذهب
 اهل السنة فنحصل العلم بحقيقة النظر الصحيح ليس بضروري عندنا اصلا
 بالنسبة الى ذات الدليل ولا بالنسبة الى النظر الصحيح ولا بالنسبة الى حصوله
 في نفس الامر بل يجري العادة غايته الدوام بالنسبة الى النظر الصحيح وحل
 الوجوب المتغير في الامكان العام على الوجوب العادي الجامع للدوام بعيد
 فان قيل كيف يصح الامكان الخاص الذي يقتضي تساوي النظر فيين في تلك
 المقدمات المتروضة للهية قلنا يصح بالنسبة الى ذات الدليل مع قطع النظر عن
 الهية (قوله فيقول للمقدمات التي هي بحقيقة اما لا تحت) اي اذا كان النظر
 اعني يتناول العرف المقدمات المتفرقة الغير المتأخوفة مع الهية لخصلا فان هذه
 المقدمات اذا ثبتت ترينا صحها وتوصل الى المطلوب ولا يفتني علينا به بعد من تحت
 هذا الهموم المقدمات المتروضة للهية على ما ذكرناه فيمضى على المقدمات
 المتفرقة على ما ظهر من قوله اذ اربت قاصر (قوله الثاني هو المراد ههنا)
 اي المفرد هو الترادفي تعريف اصول الفقه فيكون كل من الأدلة التي يعتمدها نظر
 في اتخاها الذاتية (قوله مطلقا) اي مع قطع النظر عن التعارض والاجتهاد
 (قوله او عند التعارض) اي تعارض الأدلة وهي مباحث الترجيح (قوله)
 او باعتبار استنباط الاحكام منها) يحتمل ان يكون مطلقا على فئة التعارض
 فحينئذ يكون اشارة الى ما قاله الشرف العلامة في مسانيد شرح الخصصيات
 احوال الاجتهاد والرجح راجعة في الحقيقة الى الأدلة السميعة فليقتضوا بذات
 من العلم احوالها من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا بما اغتار تعارضها
 او استنباطها منها فتكون موضوع هذا العلم انتهى لكن ما ذكره الشرف
 العلامة بناء على ان موضوع العلم هو الأدلة السميعة فقط وياق الا يفتحت من تحت
 الاحكام والاجتهاد والرجح راجعة اليها وتتناول الشان ان موضوعه هو الأدلة
 السميعة والاحكام كما ترى فيلزم منه ارجاع احوال الاجتهاد والرجح الى تحي
 الأدلة والاحكام معا والظاهر ان يكون عطفا على قوله باعتبار دلالة الأدلة
 فيستظهر كون اشارة الى احوال الاحكام فان قيل لن الاستنباط ليس احوال الاحكام
 لان احوالها هو التوثق والاستنباط احوال المجتهد قلنا انه قد يكون من احوال
 الاحكام بمعنى كونها مستنبطة من الأدلة على كون المصدر بمعنى المتعول

فيتناول المقدمات التي هي بحيث
 اذ اربت أدت الى المطلوب الخبيري
 والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في
 احواله او وصل اليه كالعالم للصانع والثاني
 هو المراد ههنا اذ المراد بالأدلة الشرعية
 الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد
 باحوالها اعراضهما الذاتية اللاحقة
 بهما باعتبار دلالة الأدلة على الاحكام
 مطلقا او عند التعارض او باعتبار
 استنباط الاحكام منها

على ما قالوا ان المصدر المتعدى يحرف الجري يكون صفة للجمهور فيكون
 الاستنباط صفة للصغير المحرور (قوله والمرد باحقوا لهما) اي احوال الادلة والاحكام
 (قوله اعراضها الذاتية) اعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام
 منها ما يبحث عنه في الفن وهي كونها مثبتة للاحكام وادلة عليها ومنها
 ما لا يبحث عنه في الفن بالفعل ولكن له مدخل في حقوق ما يبحث عنه في الفن
 بالادلة ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد او مشهور بالوجودها او محكما الى
 غير ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة او حادثة مقترنة او مر كبا
 جملة فعلية او اسمية ثلاثية او رباعية الى غير ذلك فالقسم الاول يقع بمجولات
 في القضايا التي هي مسائل هذا العلم كقولنا الكتاب ثبت الحكم القطعي مثلا
 والقسم الثاني يقع او صافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الكتاب الذي
 يكون عام يفيد الحكم القطعي والكتاب الذي خص منه البعض يفيد غلبة الظن
 وخبر الواحد يفيد غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام
 يوجب الحكم القطعي وقد يقع مجعولا فيها كقولنا التكرار في موضع التي عامة
 وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام الاول ما يكون مجعولا وهو
 كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في حقوق ما هو محو
 عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك
 فالاول منها يقع مجعولا في القضايا كقولنا الحكم ثابت بالكتاب والثاني يقع
 او صافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة
 يثبت بخبر الواحد وقد يقع موضوعا كقولنا العقوبة لا تثبت بالقياس وقد يقع
 مجعولا كقولنا زكاة الصبي عبادة واما القسم الثالث من كل من القسمين فلا يبحث
 في هذا العلم عنها ولا هي من مسئلة على ما صرح به في التوضيح وتحقيقه
 ما ذكره من ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية للموضوع حلها على
 موضوع العلم او على نوعه او على اعراضه الذاتية او على نوع اعراضه الذاتية
 والحاصل ان جميع مجعولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والنيوت وماله نفع
 ودخل فيها ما يكون موضوعه هو الادلة والاحكام من حيث الاثبات والنيوت
 الا انهم كانوا يذكرون اثبات الاجماع والقياس للاحكام من مسائل الفن ولم يذكروا
 اثبات الكتاب والسنة لهما من مسائل الفن في اكثر كتبهم لمساروا وان المقصود
 بالنظر في الفن هي الكسبيات المنقولة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة
 غير ان البديهي في نظر الاصولي لتقرره وشهرته بخلاف الاجماع والقياس

ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته الحكم بمتناظرهما لما حتى وأخفاء لما ظهر فإن
 قيل فهم صرحوا أن كون الإجماع حجة من مسائل الكلام فكيف يحطونه
 من مسائل الأصول قلنا كون الإجماع حجة ليس عين اثباته حكما فربما
 فلا يتناقض كون الأول من مسائل الكلام كون الثاني من مسائل الأصول ومما أدهم
 يكون القياس مثبتا كونه مثبتا لثلاثة أظن الحكم والأفهم مظهر الحكم في الحقيقة
 على ما صرحوا به بوجه وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع أه الحكم أن
 الحكم يطبق في اصطلاح الفقهاء على ما ثبت بخطاب الشارع من الفرض
 والوجوب والندب وغيرها وفي اصطلاح الأصوليين على خطاب الله تعالى
 المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء والتخيير وفي العرف العام على نسبة أمر إلى
 آخر بما هو عليه وفي اصطلاح المنطقيين على التصديق بمعنى ادراك أن النسبة
 واقعة أو ليست واقعة فالشارح رحمه الله أثار الأول لأنه يخشع الحنفية على
 ما صرح به في بحث الأحكام ولأن المراد بالحكم في التعريف المذكور ما كان موضوعا
 للضمان وليس معنى من المعاني الثلاثة الباقية موضوعا للضمان في هذا الفن
 عن أحوال هذه المعاني من حيث الثبوت بالأدلة الشرعية بل إنما يبحث عن أحوال
 ما ثبت بخطاب الشارع على ما سيظهر في باب الأحكام فلا يصح حمله على
 واحد من هذه المعاني ولأنه سلم عما ورد على اصطلاح الأصول الذي اختاره
 أكثر الأشاعرة على ما سيأتي بيانه فإن قيل يرد على هذا التعريف أيضا ما ثبت
 بالسنة والإجماع والقياس لعدم كونه ثابتا بخطاب الشارع لأن الشارع هو الله
 تعالى قلنا لا شك في كون النبي صلى الله عليه وسلم شارا وخطابه أم من الوحي
 المتلو وغير المتلو والإجماع كاشف عن خطاب الشارع ومعرفة له وهو معنى
 كون الإجماع دليلا وكذا القياس كاشف ومعرفة له بمعنى من الكلب
 والسنة والإجماع وهو معنى كونه دليلا فما ثبت بكل منها فهو ثابت بخطاب
 الشارع ولكنه يرد عليه استدراك قد الشرعية بعد حل الحكم على المعنى
 المذكور ثم الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو التبريل لفهم ثم نقل إلى ما يقع به
 الخطاب أو إلى الكلام المقصود منه أفهام من هو ضمني لفهمه وليس شيء
 منها مسمى إذا هي متناول المراد به هي أحوال الكلام الموجه نحو الغير لفهم لأن الأحكام
 المذكورة إنما ثبت به لا بالخطاب بالمعاني المذكورة لأنها لازمة ولا مخاطب
 في الازل حتى يخاطب الآن بحمل الكلام على مذهب القائلين بجواز
 الخطاب للمصنوع ومعنى تعلقه بأفعال العباد تعلقه بفعل من أفعال

وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق
 بأفعال العباد

المكلف حتى ان تكون الاضافة واللام بنفس لا يجمع افعالهم والا لم يوجد حكم
اضلا الا لخطاب يتعلق بجميع الافعال فتشمل الخطاب المتعلق بغير واحد
لمعنى واحد فخطب في الخلق خوفا من النبي عليه السلام ككباحة ما فوق
الارض من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وترتيبها
وغير ذلك مما لا يحصى فان قيل اضافة الخطاب الى الشارع عند
على ان لا حكم الا خطاب الشارع وقد وجب كالحاجة اولى الاخر
والسيد فخطابهم ايضا حكم اجيب بانه لما وجبت طاعتهم ما يجب لله تعالى
اما ما فلا حكم الا حكم الشارع فان قيل انه غير مانع لانه يدخل فيه التخصيص
المتين لاحوال العباد وافعالهم والاختصاص بالحقبة باعتبارهم كقولهم تعالى
والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما اجيب بان قيد الحنية
معتبر في امثال هذه التعريفات ذكرت او لم تذكر فالمعنى ثابت بخطاب الشارع
المتعلق بافعال العباد من حيث هي افعالهم وليس تعلق الخطاب بالافعال
في مادة النفس من حيث انها افعالهم وهو ظاهر واجاب بعضهم بزيادة
قيد بالاقضاء او التحجير فان تعلق الخطاب في التخصيص والاخبار عن الاعمال
ليس تعلق الا بقضاء او التحجير لان معنى الاقضاء طلب الفعل منه مع المنع
عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو التبع او طلب الترك مع المنع عن الفعل
وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة ومعنى التحجير اباحة الفعل والترك لكن هذا
الجواب غير مرضي للشارح لانه جعل الحكم التكليفي شاملا للجمعة والفساد
والبطلان والانقضاء وما بعده الى الماتعة مع ان الاقضاء والتحجير لا يصحان
عليها لما ترى من معهما ولهذا لم يذكرهما في التعريف بل تركهما ليعمل
بالتعريف على تلك الاستحكام ولهذا قال قضاة بعد من تعريف بعض الشافعية
ولا يعملون غير الوجوب آه وانما قال افعال العباد دون افعال المكلفين وهو
المشهور فلا يخرج عنه الاحكام المتعلقة بافعال الضماني كتعلق الحكم بما له
او ذمته (قوله كالقرضية ان قوله والازم وعدمه) يبان لانواع الحكم
التكليفي وقوله وانواع الخطاب الوضعي خطف على القرضية ويبان لانواع الحكم
الوضعي ويبان تعريف كل نوع واقسامه سيأتي في المقصد الثاني من الكتاب
ان شاء الله تعالى والمراد باللفظ الخطاب في قوله وانواع الخطاب بمعنى ما يتوكل
به فيكون بمعنى الحكم فالمعنى وانواع الحكم الوضعي لكن في صدق بالتعريف
الذكور على انواع الخطاب الوضعي نظرا لان الحكم الوضعي عبارة عما يشترط

كالقرضية والوجوب والتدب والاباحة
والكراهة والحرمة والصحة
والفساد والبطلان والانقضاء والتفاد
وعدمه والازم وعدمه وانواع الخطاب
الوضعي كالركنية والشرطية والعلية
والسببية والماتعة

بالخطاب يتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له لئلا يبي باعتباره الحكم
 التكليفي على ما صرح به في المنقضا الثاني كركنية القيام في الصلاة فانها ثبتت
 بالخطاب بتعلقه بفرضية الصلاة وكثرة طلبة حضور الشهود والتكليف فانها ثبتت
 بالخطاب بتعلقه بحجة التكاح بتعلق الشرط بالضرورة وكيفية البيع المالك فانها
 ثبتت بالخطاب بتعلقه بالملك بتعلق الثابت وكيفية الوقت للصلاة فانها ثبتت
 بالخطاب بتعلقه بفرضية بتعلق السبب بالسبب وكما نصه وجود النجاسة
 للصلاة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بحجتها بتعلق النفاق بالخطاب بتعلقها
 باليمين بتعلقها بأفعال العباد بل انها تعلق بكون الشيء مسالشي أو كذا أو شرطاً له
 أو ما نعلمه وهذا ليس بأفعال العباد بل ان يتكليف في التصرف وتقال
 الرأى بالأفعال التي فيها وما تعلق بها ويكون الشيء ركائشي مما يتعلق بأفعال
 العباد وإن لم يكن أفعالاً لهم (قوله) وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب
 الله (آ) المراد بالخطاب ههنا معنى ما يقع به الخطاب وهو الحكم الوضعي
 الأول لأن الحكم الوضعي بالخطاب قد يمتد به فيكون الخطاب أيضاً قد يمتد
 وأصل انه الشافعية عرفوا الحكم بالتعريف الذي كور وأصروا عليه بوجوه
 الأول انه غير جامع للأحكام الوضعية أو احباب نفسه بعضه بالتعريف فلا يضر
 خروجها والله تعالى المصنف بقوله ولا يعملون اه وبعضهم زاد في التعريف
 قيداً أو الوضع فادرج الحكم الوضعي فيه بهذا القيد وبعضهم قال بل لا يقتضاء
 والخير اجم من الصريح والصحي وخطاب الوضع من قيل الصحي الذي معنى
 سنية الطهارة وجوب الصلاة حذره ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة
 وصحة ما معنى شرطية الشاهد في التكاح ومعنى ما نعية الجماعة حرمة الصلاة
 معها أو وجوب اذاتها حال الصلاة وكذا في سائر الأسباب والاعمال والوقائع
 والاضمار اشارة الى هذه الاجوبة كلها كما ترى والثاني ان الخطاب عندكم قد يمتد
 بالحكم حادث فلا يصح تعريف احدهما بالآخر اوجب عنه لانا لنسب ان الحكم
 حادث وانما الحادث بتعلقه لانتسبه والثالث ان المقصود بتعريف الحكم المصطلح
 من الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره من صفاته قل المكلف
 لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى فيكون تعريفها بالبيان واجباً
 عنه في وجوه الاول لا نسلم انه تعريف بالبيان بل هو ان راد بالخطاب ما عرفت
 بالقرينة العقلية على ان الوجوب الذي هو المراد بالخطاب المسمى المعروف ليس
 من الكلام كما مراد بالخطاب ما حكم به وهو صريح لانه من قبيل جعل

وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب
 الله تعالى التعلق بأفعال المكلفين
 بالاقضاء او الخير

المعرف قريبة للتعريف الثاني لان اسم ان المراد بالحكم المعرف هو الوجوب والحرمة
 وغيرهما من صفات فعل المكلف بل المراد به الايجاب والتحریم الذي هو من
 صفات الله تعالى وانما اطلق على الوجوب مساحة الثالث ان الحكم الذي
 هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بجائين لان الخطاب توجه الكلام نحو الغير
 لغة وما يقع به الخطاب اصطلاحا فان اعتبر منه جانب الفاعل يقال له
 الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم
 شئ واحد في نفسه يعرض له تعلقان بوصف بهذا الاعتبار ثلاثة وبذلك اخرى
 فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي تقوم به فصارا متحدان ذاتا
 مختلفين اعتبارا فلذلك يحطون تارة اقسام الحكم الوجوب والحرمة وتارة
 الايجاب والتحریم فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة
 الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام
 في الاعتبارية فان قيل اذا كان الحكم المذكور عبارة عن الامر وهو افعال
 يلزم ان يكون الحكم متحدا مع دليله لان دليله هو نفس قوله افععل اجيب بان
 الحكم عبارة عن القول النفسى المناسب لمعناه المصدرى والدليل عبارة
 عن القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول والرابع انه يلزم خروج الاحكام المتعلقة
 بافعال الصبيان لعدم كونهم مكلفين اجيب عنه بان الاحكام التي يتوهم تعلفها
 بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق المالية
 من مال الصبي ورد بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة استلامه وصلاته وكونها
 مندوبة وبان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعى واداء الوقي حكم آخر
 مرتب عليه والخامس انه لا يصدق على الحكم الثابت بالقياس والاجماع
 بل بالسنة والجواب عنه ما قدمناه في التعريف الذى اختاره الشارح والسادس
 انه لا يصدق على الاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى
 التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان المتبادر من الافعال افعال الجوارح
 اجيب بتعميم الافعال القلبية السابع انه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبني
 لاحوال العباد والاخبار المتعلقة بافعالهم واجيب تارة باعتبار قيد الحلية
 واخرى بزيادة قيد الاقتضاء او التخيير كما ذكرناه من قبل (قوله ولا يجعلون
 غير الوجوب اه) اى من الصحة وما بعدهما ذكر الى المانعة لعدم صدق الاقتضاء
 والتخيير على هذه الاحكام على ما ذكرناه (قوله من الحكم) اى من الحكم
 الشرعى بل جعلوها من الاحكام العقلية لما صرحوا بان الصحة عبارة عن كون

ولا يجعلون غير الوجوب والتدب
 والايحة والكراهة والحرمة من الحكم

أفعل الآتي به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة **فإن كونه مخالفا**
 وظاهر أنها بما بالعقل ككون الشخص مصليا أو ثارا كالصلاة فإذا لم تكن
 الصحة من الأحكام الشرعية لم يكن انعقاد البيع منها أيضا لأن معنى انعقاده
 صحته وكذا معنى نفاذه صحته على وجه يرتب عليه الأثر وبطلان عبارة عن عدم
 انعقاده والكل من الأحكام العقلية وكذا الحال في أنواع الحكم الوضعي **فإن**
 الر كفية والمشروعية وغيرهما يدرج بالعقل وأعلم أنهم **فإن** في غير الوجوب
 والندب والأباحة والكراهية والحرمة من الأحكام المذكورة من الصحة والفساد
 إلى قوله والمناحية في أنها من الأحكام الشرعية التكليفية أو من الأحكام
 الشرعية الوضعية أو من الأحكام العقلية فالشارح رحمه الله تعالى جعلها
 كلها من الأحكام الشرعية التكليفية وترك في التعريف المذكور قصد الاقتضاء
 أو التخيير وبعض الشافعية جعلها من الأحكام العقلية واختار بين الحاحي
 من المالكية وذكر في التعريف قيد الاقتضاء والتخيير لغيرها وبعضهم جعلها
 من الأحكام الشرعية الوضعية وزاد في التعريف قصد الوضع وبعضهم جعلها
 من الأحكام التكليفية وأدرجها في التعريف بتعميم الاقتضاء من الصريح
 والضمني بإلحاحه إلى قيد الوضع (قوله في كبرى الافتراق) أي إذا استدل
 على المطلوب الفقهي بالافتراق والاستثناء هكذا وقع في التوضيح حيث قال
 ونعني بالقضية الكلية المنة كونه حائكون أخدي مقدمي الدليل على مسائل
 الفقه أي إذا استدلت على مسائل الفقه بالشكل الأول فكبرى الشكل الأول
 تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه حكم يدل على ثبوته القياس
 وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت وإذا استدلت عليها بالافتراق
 الكلية مع وجود الملزوم فاللازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم
 ثابت لأنه كذا دل القياس على ثبوته هذا الحكم يكون ثابتا انتهى أقول فيه نظرا لأن الأقسمة
 النتيجة للمطلوب الفقهي ليست محمولات كبراهها وتوالت ملازماتها للاحوال
 أعني أحوال الأدلة والأحكام التي لها دخل في الإثبات ولا موضوعات كبراهها
 ومقدماتها ملازماتها تلك الأدلة والأحكام بل محمولات كبراهها وتوالت ملازماتها
 حكم من الأحكام المذكورة من الوجوب والحرمة وغيرهما وموضوعات
 كبراهها ومقدماتها ملازماتها فعمل من أفعال الفساد لأن محمول مسألة
 كل فن هو بعينه محمول جن أبيات موضوع تلك المسئلة نحو هذا في فرع

وبعضهم زاد في التعريف قيد الوضع
 فأدرج الخطابات الوضعي في الحكم
 وبعضهم جعل الاقتضاء أعني من الصريح
 فأدرج بهذا الاعتبار في الأحوال
 في الإثبات كونها معتبرة في كبرى الافتراق
 أو ملازمة الاستثناء المنجحين للمطلوب
 الفقهي

لانه فاعل وكل فاعل امر فوع فهذا امر فوع وهذا لان مسئلة كل فن قضية كلية
تستنبط منها أحكام جزئيات موضوعاتها المتخ للمطلوب الفقهي هكذا هذا
الفعل واجب لانه متعلق بامر مطلق عن قرآن النذب والشيخ والمعارض الى
غير ذلك من القيود والافصاف المعتبرة وكل فعل متعلق بامر هذا شانه واجب
فهذا واجب وقس عليه حال القياس الاستثنائي المتخ للمطلوب الفقهي
والأقيسة التي جعلت محمولات كبرائها وتوالى ملازماتها تلك الأحوال
وموضوعات كبرائها ومقدّمات ملازماتها تلك الأدلة ليست بمنجبة للمطلوب
الفقهي بل هي منجبة لاحوال جزئيات موضوعاتها هكذا افهموا الصلاة ثبت
الوجوب لانه امر مطلق عن قرآن النذب والشيخ والمعارض وكل امر هذا
شانه ثبت الوجوب فهذا ثبت الوجوب او نقول كلما كان أمموا الصلاة امر
شانه كذا فهو ثبت الوجوب لتعلقه لكنه كذلك فهو ثبت الوجوب في القياسين
موضوع الكبرى ومقدم الملازمة هي الأدلة ومحمولها وتلها هي احوال الأدلة
ونفس الكبرى والملازمة مسئلة الفن فتبجتها ليست بمطلوب فقهي بل قضية
شخصية تستنبط من تلك القضية الكلية الاصولية خذ هذا فانه من خواص
هذا الكتاب (قوله سواء كانت محمولات) بيان ليكون تلك الاحوال معتبرة
في الكبرى والملازمة المتخين للمطلوب وذلك بان جعل محمول او اوصافا
لموضوعات الكبرى وباليافيدا في الشرطيات فقوله محمولات واجز ببيان على
ترتيب الفن والشر والام في قوله لهما وفي قوله فيهما متعلقان بما قبلهما
على وجه التنازع اقول ههنا بحث وهو انه قد تقدم ان المراد بالاحوال المذكورة
في التعريف هي الاحوال الجزئية للأدلة والاحكام الجزئية وما يقع محمولا
في الكبرى واوصافا ليس تلك الاحوال الجزئية لان الكبرى هي هذه كل امر شانه
كذا وكذا يفيد الوجوب والمراد بما في التعريف هو افهموا الصلاة يفيد الوجوب
وهو غير الاول (قوله وسواء نشأت) اي تلك الاحوال الواقعة محمولات او اوصافا
في كبرى اقتراني وتوالى او قيودا في ملازمة الاستثنائي نشأت من الأدلة والمراد
اعراضها الذاتية اللاحقة منها ما يبحث عنها في الفن بالفعل كونهما مثبتة
للاحكام فان اثبات الاحكام يبحث عنه في الفن ويقع محمولات للأدلة اللازمة
لكن في القياس بمعنى اثبات غلبة الظن ومنها ما يبحث عنه في الفن ولكن له
دخل في لحوق المبحث عنه لموضوعه ككونها قطعية وظنية آه فان كون
الدليل قطعي الثبوت والدلالة كافي الكتاب والسنة التواتر والاجماع التواتر

سواء كانت محمولات واجز لهما
واوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت
من الأدلة ككونها مثبتة للاحكام
وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة
وروي عنه المعارض الى غير ذلك

يتوقف عليه اثبات الحكم القطعي بحيث يكفر منكره ويكفنه ظني الدلالة
 او الشبوت يتوقف عليه اثبات الحكم الظني الذي لا يكفر منكره وكونه خاصا
 يتوقف عليه اثباته الحكم في مدلوله المخصوص مقصورا عليه قطعا بمعنى عدم
 الاحتمال الباقى من دليل لغبر ذلك المدلول وكونه ما يتوقف عليه اثباته
 الحكم في كل فرد قطعيا بذلك المعنى وكونه مشتركا يتوقف عليه اثبات الحكم
 بعد ترجيح احد معانيه باننا مل لاقيله وكونه راجعا عند التعارض يتوقف
 عليه اثباته الحكم على وجه الظن ايضا وقد تقدم ان القسم الثاني قد يكون
 اوصافا وقودا موضوع القضية الكلية وقد يكون موضوعا لها وقد يكون
 محمولا لها (قوله او نشأته اه) اى سواء كانت تلك الاحوال الواقعة محمولات
 باجزئة او اوصافا وقودا نشأت من الاحكام المذكورة تكليفيا او وضعيا
 والمراد اعراضها الذاتية ايضا منها ما يبحث عنها في الفن كشيئها بالادلة واليه
 اشار بقوله ان اى نوع من الاحكام ثبت باى نوع من الادلة ومنها ما لا يبحث
 عنها في الفن ولكن لها مدخل في عرض المبحث عنها كاحوال المحكوم به
 وعليه فان احوالها احوال الاحكام ايضا لكن لا باعتبار نفسها بل باعتبار
 متعلقها والايان ان يكون كل من المحكوم به وعليه موضوعا للفن واليه اشار
 بقوله كاحوال المحكوم به وعليه فان عرض الشبوت بالادلة للاحكام يتوقف
 على ما هو الها على ما ينبغي واذا كان احوالها احوال الاحكام كانت تلك
 الاحوال معتبرة في كلية الكبرى والملازمة المذكورة تين فيكون تركب الدليل
 على المطلوب هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم شأنه هذا متعلق بفعل هذا شأنه
 وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا
 الحكم ويدل على ثبوته دليل هذا شأنه وهذا هو صغرى الدليل ثم الكبرى قولنا
 وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته دليل موصوف بكذا
 ثابت فهذا الحكم ثابت وبطريق الملازمة هكذا كلياتنا وجد دليل موصوف
 بالصفات المذكورة دال على حكم موصوف بهذه الصفات ثبت هذا الحكم لكنه
 وجد دليل موصوف بها فثبت هذا الحكم فكل من كبرى الافتراضى وملازمة
 الاستثنائى مسئلة الفن (قوله فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلمية) الاول
 مثال لعدم اثباته بعض الحكم التكلفى والثاني لبعض الحكم الوضعى فان عليه
 التقدير والجس بالاثبات بالقياس وانما لم يثبت الاول لكونه ظني الدلالة
 وانما لم يثبت الثاني لتلافيضى الى نصب الشرع بال اى على ما بين في باب القياس

اوشأت من الاحكام كاحوال الحكم
 فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام
 يثبت على نوع من الافئلة فلن القياس
 مثلا لا يثبت الفرضية والعلمية

(قوله وكأحوال المحكوم به) والمراد بالمحكوم به هو فعل الكلف وبأحواله ما يتوقف عليه ثبوت الحكم بالأدلة مثلا ضرب الإمام مائة جلدة لأننا وثقنا أن سوطا للشرب أوله كذف هو المحكوم به وثبوت وجوب هذا المقدار من الضرب يتوقف على كونه حدا وعقوبة وكونه حدا لا يثبت إلا بالقياس حتى لم يجب على من لا يطأه أمره بقياس الواطئة على الزنا لأن الحدود تدرى بالشبهات والقياس دليل فيه شبهة كخبر الواحد ولأن الحد ود عقوبة مقدرة ولا مدخل للرأي في المقدرات الشرعية وأما كونه تعزيرا فيجوز ثبوته بالقياس لأن التعزير ليس عقوبة وحدا بل هو حتى العبد حتى يجوز فيه الشهادة على الشهادة وشهادة النساء مع الرجال كسائر حقوق العباد فيجوز ثبوته بتأليل فيه شبهة وعلى تقدير كونه عقوبة ليس بعقوبة مقدرة إذ لا تقدير في الشرع للتعزير نفسه فلا رأى فيه مدخل روى أن النبي عليه السلام عزير جلا قال لغيره يا خبيث فقاموا عليه من قال لغيره يا فاسق أو يا خبيث أو نحوهما لا شراك في العلة وهي الأذى والحق الشين ثم ثبوت وجوب ثلاث ضربات أو تسع وثلاثين على الإمام يتوقف على كون الضرب تعزيرا فكان بعض أحوال المحكوم به ثابتا بالقياس وبعضها لم يثبت وكلاهما مما يتوقف عليه ثبوت الوجوب وهو الحكم (قوله وكأحوال المحكوم عليه) والمراد بها كون من حكم عليه بالوجوب ونحوه مستحجعا لشرائط الأهلية سالما من العوارض وهو من أحوال الحكم باعتبار متعلقه ويتوقف عليه ثبوت الحكم بالأدلة وقوله فإنها تختلف باختلافه كوجوب الزكاة فإنها تجب على العاقل لا على المجنون (قوله وهو المعنى بكونه معرفا للأحوال) أي كون تلك الكبريات والملازمات والمباحث مسببة لئلا الأصول هو المقصود بكونه معرفا للأحوال في التعريف المذكور وذلك لأن كل علم من العلوم المدونة لا يعرف به الأمسائل ولهذا عرفه في التقيع بأنه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ولما كانت تلك الأحوال معتبرة في تلك الكبرى والملازمة بأن تكون مجملات ونوالم وأوصافا وقبولا على ما مر كان العلم بها علما بالقضية المشتبهة عليها فعنى التعريف المذكور علم يعرف به القضية الكلية التي اعتبرت فيها أحوال الأدلة والأحكام من حيث لها دخل في إثبات الأول للسائي فيرجع إلى ما في التقيع (قوله وتخصيصه) أي وتخصيص التعريف المذكور بعد شرح قيوده على ما ينبغي أن المسائل الفقهية مستندة إلى أدلة معينة كوجوب الصلاة بالنسبة إلى أفيوا الصلاة محتاج في استنباطها

وكأحوال المحكوم به فإن بعض الأفعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكأحوال المحكوم عليه فإنها تختلف باختلافه وبالنظر إلى وجود العوارض على الأهلية وعد مهيا فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيهما من القيود والصفات مسائل الأصول وهو المعنى بكونه معرفا للأحوال وتخصيصه أن المسائل الفقهية مستندة إلى أدلة معينة تحتاج في استنباطها منها إلى معرفة أحوال الأدلة والأحكام التي لا تخصص في عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتجج إلى معرفتها على وجه كلي إجمالي يرجع إليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل يعرف بها على ذلك الوجه أصول الفقه هذا

منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تخص في عدد يمكن من ضبط تفاصيله فاحتج الى معرفتها على وجه كلي اجبالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط لان كثرتها علة لموجودة الى المعرفة بوجه اجبالي والابتعاد تخصيلها ويسمى العلم المتكفل بها اصول الفقه والتحقيق ههنا ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط به دليل يخصه لكنه نص على بعضه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسب لتعذر الاطاحة بجميع جزئيات الاحكام لعدم شامها لتعاقبها بالحوادث الفعلية التي لا تكاد تخص في عدد فحصلت ههنا قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومجمولاتها احكام الشارع فاعلم تلك القضايا الحاصل من تلك الادلة يسمى فقها ثم تبعوا جزئيات الادلة والاحكام وكلياتها ونظروا فيها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والخبر والكرهه والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال تلك الادلة على تلك الاحكام اجبالا من غير نظر الى تفاصيلها وجزئياتها الاعلى طريق ضرب الشك فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال تلك الادلة على تلك الاحكام اجبالا وبيان طريقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط حكم من تلك الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية فضيوطها ودونوها و اضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسعوا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه (قوله والمشهور في تعريفه العلم اه) هكذا عرفه في اصول ابن الحاجب ومرايه بيان وجه عدوله عنه وذكر له وجهين وله وجوه آخر على ما سأتى بيانه (قوله ان اسم العلم) كلفظ اصول الفقه مثلا (قوله انما هو قواعد العلم على الاطلاق) اي سواء كانت واقعية كبرى او متعلقة بالقواعد والشرائط كما هو الظاهر او يقال سواء كانت مجمولات تلك القواعد هي الاعراض الذاتية المبحوث عنها في الفن كالانسان والنبوت في الاصول والابصال الى المجهول في المنطق او الاعراض الغائبة التي يتوقف عليها الاثبات والنبوت ككون الادلة قطعية او ظنية وغيرهما على ما تقدم والحديث والرسالة في المنطق (قوله الى ما ذكر) اي الى الاحكام الشرعية الشرعية (قوله سهولة الحصول) وصف الصغرى بكونها سهلة الحصول لانه من قبل حل المبكلى على ما هو جزئى له فان معرفة قولنا زيد فاعل اسهل من

والمشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية القرعية من ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا وجهين الاول ان المصادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم المساعدة الكلية الى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل

معرفة قولنا كل فاعل من فوع كذا ذكره الشريف العلامة في كتبه ورد بان
 حمل الكل على جريته قد لا يكون سهلا بل نظريا عريضا فيه واجب عنه
 بان جميع قضايا جميع العلوم المدونة جزيئات موضوعاتها ظاهر كونها جزيئات
 لها لا يحتاج الى نظر خارج عن ذلك العلم فان موضوع كل علم متصور بمحده
 في المبادئ التصورية ومعلوم الوجود مقروغ عنه في ضمن الأشخاص المعلومه
 ولو في علم آخر وفان حمل الاقسام فيه موضوعه الى اقسامها بحيث لا يشتملها
 واحد فصور جزيئات موضوعه بتعدداتها فيكون كونها جزيئاته امر
 معلوما فالمراد حمل الكل على جزيئات علم كونها جزيئات له فقولهم ضم القاعدة
 الكلية الى صغرى سهلة الحصول معناه ضمها الى صغرى علم انطباق عنوان
 موضوع تلك القاعدة على جزيئات موضوعها فكانت بذلك سهلة الحصول
 (قوله ضم القاعدة الكلية اه) ليس مرادهم ان التوصل المذكور في التعميم
 مجاز عن الضم على ما يدل عليه قوله الى استنباطها بل المراد بيان طريق التوصل
 يعني يتوصل بها الى الاستنباط المذكور ولو ضمت الى صغرى سهلة الحصول
 فينتدج خرج الجواب عن القواعد المتعلقة بالقيود والشرائط فانها تتوصل بها
 الى الاستنباط المذكور على تقدير انضمامها الى صغرى سهلة الحصول وان لم يكن
 انضمامها بالفعل كما يقال في صدق تعريف الدليل بما يمكن التوصل به
 النظر فيه على ما لم يقع النظر فيه اصلا له دليل لا يملو نظره نظرا عما يتوصل به
 الى مطلوب خبري قيل يمكن ان يجاب عنه بان مرادهم التوصل بالقواعد
 بضم نفسها او ضم مآلاتها دخل في ثبوتها والقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط
 وان لم يتوصل بها بضم نفسها الى الصغرى لكن يتوصل بها بضم مآلاتها دخل
 في ثبوتها من القضايا المشتملة على ما يرجع الى نفس الاثبات او الشبوت (قوله
 لا يمكن وقوعها كبرى) قد ذكرنا عند بيان المعنى الذي يدخل الاحوال في الاثبات
 ان القواعد التي تكون محمولاتها الاثبات والشبوت لا تكون كبرى لما يتبع المطلوب
 الفقهي لفظيا (قوله ما يصح ان يقع كبرى خاصة) اعني القاعدة التي تكون
 محمولاتها الاثبات والشبوت (قوله واطلاق التوصل) عطف على البناء السببية
 (قوله اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة) كالم في قواعد العربية والكلام فانها
 من مبادئ اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقرينة اذ يتوصل بقواعد
 العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها بواسطة ذلك فيقدر على
 استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب

وكثير من قواعد الاصول كالقواعد
 المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها
 كبرى لما يتبع ذلك المطلوب وان اريد
 بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة
 ويترج علم سائر الاحوال تحت العلم
 بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة
 الكلية يتوقف على البحث عن احوال
 الادلة والاحكام وبيان شرائطها
 وقيودها للمعتبرة في كلية القاعدة فتختلف
 المعهود والتعارف وكفي بهذا سببا
 للعدول الثاني ان مفسري التوصل بما
 ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل
 القريب بقرينة البناء السببية الظاهرة
 في السبب القريب واطلاق التوصل
 الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة
 ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر
 في الكتاب المراد ان التوصل القريب
 مجموع المقدسين

والسنة ووجوب صدقتها ثم يتوصل الى الفقه (قوله لا الكبرى وحدها) يمكن
ان يقال انه لما كان المراد التوصل بطريق الضم الى الصغرى سهولة الحصول كان
معنى التعريف يتوصل ضمها الى الصغرى الى الاستنباط التذكي كقولهم
للموصل القريب هو المجموع ايضا لان الضم لا يكون الا بالمعصوم والمقصود اليه
هذا واهمنا وجوه اخر تصليح وجهها للعدول عن المشهور منها انه قد تقدم وتقدم
في محله ان اسماء العلوم المدونة ولفظ العلم غير من القواعد او عن ادراكها
عن دليل او عن الملكة الحاصلة عن ادراكها مرة بعد اخرى عن دليل فان اريد
بلفظ العلم المذكور في التعريف المشهور القواعد او الملكة فلا يصح تعليق الباعية
لانه اسم جامد لا يصح متعلقا بالجار ولا به يلزم تعليق الشيء بنفسه على تعدد ارادة
القواعد واذا كان حذف المتصانف على تقدير الملكة اى الملكة المتعلقة بأدراك
القواعد وان اريد به ادراك القواعد فعلي تقدير صحة تعليق الباعية يلزم ان يكتب
الحذف في التعريف اى العلم بالقواعد عن دليل ومنها لزوم الدور لان تلك
القواعد نفسها وادراكها وملكتها تتوقف على هذا العلم اذ لم يعرف في غير هذا
العلم وقد كان حقيقة هذا العلم تلك القواعد وادراكها وملكتها فتوقف معرفته
ونحصله على معرفة هذه الاشياء لان معرفة الشيء لا يمكن الا بمعرفة حقيقة
وقد توقف معرفة هذه الاشياء على هذا العلم فلزم الدور وتوقفت اى ما يتوصل به
الى الاحكام الشرعية الفرعية ليس القواعد المذكورة التي هي عبارة عن
مسئلة الفن بل القضية الجزئية المشتملة على احكام موضوع تلك القواعد فتحو
اقيموا الصلاة بقيد الوجوب (قوله وتعريف المركب موقوف على تعريف
مفرداته الغير البينة) هكذا اطلقه ايضا في التلويح ولا بد من قيد تعريف
المفردات بقوله من حيث يصح تركيبها على ما وقع في شرح المختصر الحاجبي
لان معرفة المركب من حيث انه مركب يتوقف على معرفة مفرداته لا مطلقا
بل من حيث يصح التركيب منها تلك المعرفة فيخرج منه معرفة تلك المفردات
بحيث لا يكون مصححا للتركيب منها كعرفة الاصل بانه القيام بذاته او شئ يمكن
ان يعلم ويخبر عنه وكعرفة الفقه بانه علم عن العلوم المدونة بل هذه المعرفة لا يصح
التركيب وانما المصحح معرفة الاصل بانه ما يتبنى عليه الشيء ومعرفة الفقه بانه علم
بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية وهنا احتمالات اخذت كراهتها
في حاشيتنا على ما شئنا شرح المختصر الحاجبي فارجع اليه (قوله بمنزلة الجلي
الصوري) انما قال كذلك اعمالا لان الجزء الصوري انما يستعمل في الاجسام

لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ
من التعريف اللقي شرع في الاضافة
ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة
مركبا وتعريف المركب موقوف
على تعريف مفرداته الغير البينة عرف
كلاما من الفقه والاصول وترك تعريف
الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء
الصوري

حقيقة على ما صرح به الشريف العلامة في بعض كتبه اولاً أنه مشترك بين ما
 في الاجسام وبين الهيئة الحاصلة من التيام الاحاد والمفردات كما في العسكر
 والجون والاضافة القائمة بالمضاف المتعلقة بالمضاف اليه كما فيما نحن فيه
 ليس بواحدة من هاتين الهيئتين حقيقة بل بمنزلة حصول المركب بها بالفعل
 على ما ذكره بعض الافاضل وتحقيقه ان الاضافة بلعنى المصدرى ليست جزءاً
 من الكلام لانه امر اعتبارى لا وجود له في الخارج اصلاً والاضافة
 بمعنى الحاصل بالمصدر ان كانت صفة المضيف اعني التكلم فكونها جزءاً من اللفظ
 المركب مسلم لكن افادتها اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار معناه بموضع
 فلا تكون مراداً ههنا وان كانت صفة المضاف على ما هو المراد ههنا فكونها
 مفيدة لاختصاص المضاف بالمضاف اليه مسلم ولكن كونها جزءاً من الكلام
 ممنوع لانها صفة للمضاف عرضت له بعد اضافة التكلم ما كان مضافاً الى ما كان
 مضافاً اليه فلا يكون جزءاً له لكنه بمنزلة الجزء الصوري المركب عند
 حصوله لانه (قوله لاشتهاراً) وقيل انما تركه لانه اراد بها معناها اللغوي
 وقد علم ذلك في اللغة وليس لها معنى اصطلاحى يحتاج الى بيانه بخلاف المضاف
 والمضاف اليه اعني الاصول والفقهاء فان لهما معنى اصطلاحياً يحتاج الى بيانه
 واعلم انه قال في التلويح العلم بدل الاشتهار وانما عدل عنه الاشعار بان العلم
 بدون الاشتهار لا يعنى عن تعريف الاضافة وهو ما دل على شئ باعتبار
 معنى هو المقصود واعلم انهم اختلفوا في تفسير اسم المعنى والعين ففسره
 الشريف العلامة في حاشية المختصر بما فسر الشارح ثم فسر المعنى بالصفة
 القائمة بذلك الشئ وفسر الشئ بما كان قائماً بنفسه كالكتاب او بغيره كالصخر
 وقال وحاصله المشتق وما في معناه والمراد باسم العين ما ليس كذلك كالدار والعلم
 لا المصطلح النحوى من ان المعنى ما قام بغيره والعين ما يقابله انتهى يعنى ان المراد
 بالمعنى ما يستقل بالفهومية سواء كان قائماً بنفسه او قائماً بغيره لا ما يقوم بغيره
 ولا ما يقوم بنفسه فعلى هذا يكون المراد بالوصف في قول النجاة الوصف كون
 الاسم دالاً على ذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود ما يستقل بالفهومية
 لا ما يقوم بذاته وقال الفاضل الاهرى في حاشية المختصر اسم المعنى ما دل على
 معنى لا يقوم بنفسه وهو معنى العرض واصله تفيد اختصاص المعنى الذى هو
 مدلوله لاختصاص ما يقوم به سواء كان غير مشتق كدق الثوب فان المختص
 هو الدق لا القصار او مشتق كما في كاتب زيد اذ تفيد اختصاص الكتابة لا

لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها
 مشتقاً او في معناه تفيد الاختصاص

من قامت هي به ولا سائر معانيه واعراضه والمستحق اذا كان موضوعا لشيء يقوم
بنفسه باعتبار معنى يقوم به صحيح لفظ اطلاق كل من اسم العين والمعنى عليه بشرط
انضمام الآخر اليه او باليجوز واما اسم العين وهو مادل على ما يقوم بنفسه
فاضافته تفيد اختصاص المضاف مطلقا أي بحسب الذات والمعاني القائمة به
وان لم يدل عليها اللفظة لانها تابعة له فاذا قيل دار زيد فانها فيها مع جميع منافعها
مختصة به ولهذا ثبت الخيار لمن اشترى دارا موقوفة من غيره اذا لم يعلم ذلك واما
اذا علم كان في حكم المستثنى انتهى **وهو الشرف الثلاثة** بوجهين احدهما ان
اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المعنى الذي هو مدلوله باعتبار الامر الداحل
في مفهوم المضاف ودق الثوب ليس كذلك لان اختصاص الدق بالثوب انما
هو باعتبار تعلقه به وهذا التعلق امر خارج عن مفهوم الدق وثانيهما ان اضافة
القرص الى زيد مثلا لا تفيد اختصاصا باعتبار لونه وحركته وطوله الى غير ذلك
من صفاته بل باعتبار ملكيته او ركوبه واذا قيل دار زيد فان فهم اختصاصها
بحسب السكنى فذلك وان فهم الملكية فهم اختصاص منافعها لا سائر اوضاعها
تبعها لا الاضافتها يعني ان ما ذكره في اضافة اسم العين من انها تفيد اختصاص
المضاف بحسب الذات وجميع المعاني القائمة به لا يجري في اضافة القرص
والدار الى زيد فان اضافة القرص لا تفيد الاختصاص في اكثر صفاته واطرافه
الدار اليه تفيد اختصاصها بحسب السكنى فقط او بحسب الملكية وحينئذ يفهم
منه اختصاص منافعها بتبعية الملكية ولا يفهم اختصاصها سائر اوضاعها
واما مسألة الشراء فلان الشراء يفيد ملك العين المستعينة لها فاعتبارها
بالاضافة اضلال وقد عرفها على الاضافة (قوله باعتبار ذلك المعنى) أي الصفة
الداخلية في مفهوم المضاف أي تفيد اختصاص ذات المضاف باعتبار صفة
(قوله فتعيده مطلقا) أي غير مقيد بصفة داخلية في مفهوم المضاف فاذا قيل دار
زيد او غلما فاد اختصاصها في الملكية او السكنى وفي القيام والتعلق فان قيل هذا
مخالف لما ذكره ابن الحاجب والرضي في شرح الكافية من ان الاضافة التعويضية
تفيد تعريضا لان وضعها على ان تفيد ان بين المضاف والمضاف اليه خصوصية
في مدلول المضاف ليست تلك الخصوصية لغيره مادل عليه لفظ المضاف فتد
ظهر منه ان اضافة اسم العين تفيد الاختصاص باعتبار معنى قائم بمدلوله لا مطلقا
اجيب عنه بان مراد ابن الحاجب بالخصوصية هي الخصوصية الخارجية عن
مدلول المضاف لاما هو داخل فيه فلا مخالفة بينه وبين ما ذكرناه من الاطلاق

باعتبار ذلك المعنى والافتيده مطلقا

فالمراد بأصول الفقه أدلة تخص دلالتها
بالفقه ولما توقف معرفة المضاف
من حيث هو مضاف على معرفة
المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخبره
القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة
النفس ما لها وما عليها عملا) هذا
التعريف سوى القيد الاخير منقول عن
الامام ابي حنيفة رحمه الله وكأنه اراد
بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي
ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكية
الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة
تعلقها بما عين بعدها اعني ما لها
وما عليها فان العادة قاضية بامتناع
معرفة كل ما لها وما عليها لاعتدال دليل
وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم
معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض
الاحكام كمالك رحمه الله سئل عن اربعين
مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادرى
الجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن
من الاجتهاد في الحال لاستدعائه
زما نا ولا امر آخر

لان تعييد دلالتها بأمر خارج عن مفهوم المضاف لا ينافي اطلاقه عن أمر داخل
في مفهومه ثم تفسير الاطلاق بما ذكرناه بناء على ملاحظته الشارح في تفسيره اسم
المعنى والعين والاعتناء على ما اخبره الاخرى في تفسير الاطلاق بغير هذا على ما تقدم
آخرا (قوله أدلة تخص دلالتها بالفقه) فيه ان التخصيص بالفقه ليس دلالتها بل
الأدلة نفسها ولو لا الدلالة هي جهة الاختصاص كما لم يفرق بين التخصيص وجهة
الاختصاص فالأولى ان يقال ما يخص به من حيث أنه مبني له ومستند اليه
على ما هو المعبر في معنى الأصل (قوله معرفة المضاف من حيث هو مضاف
آه) فيه ان توقف معرفة المضاف على معرفة المضاف اليه من هذه الحجة
لا يقتضي تقديم تعريف المضاف اليه لان الحفظ المحو الى تعريفهما ههنا
ليس باعتبار كونهما مضاعفا ومضافا اليه بل باعتبار عدم معلومية ذلك لهما من
حيث يصح منهما التركيب على ما تقدم وهذا الاعتبار غير اعتبار كونهما مضاعفا
ومضافا اليه فلا يقتضي تقديم تعريف المضاف اليه على أنه قد يقال كما ان
المضاف يتوقف على المضاف اليه من هذه الحجة كذلك يتوقف المضاف
اليه على المضاف فلا تكون تلك الحجة من جملة التقديم أحدهما (قوله سوى
القيد الأخير) وفي التوضيح معرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه
المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح ردت عملا على قوله ما لها وما عليها لان
اردت ما يشتمل الاقسام الثلاثة من الاعتقادات والوجدانيات والعمليات
لم تردده وابطحفة رحمه الله اعلم بطلانه اراد الشرح على الثلاثة (قوله وكأنه
اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة) شروع في دفع ما ورد على هذا التعريف
من الاعتراض من وجهين أحدهما انهم فسروا المعرفة بأدراك الجزئيات عن
دليل واعتراض عليه بان قيد عن دليل عملا لا دليل عليه ولا اصطلاح والثاني
ان المراد بمالها وما عليها اما الكل بمعنى مجموع الاحكام للمناسبة والآلية او الكل
واحد بمعنى ما يدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد او بعض له
نسبة معينة الى الكل كالصنف والاكثر او الأقل مثلا او بعض مطلق وان قيل
والاقسام بأسرها باطله اما الأولى فلان الخواص وان كانت مشابهة في نفسها
باعتضاء دار التكليف الا انها اكثر منها او عدم انقطاعها اما ذات الدنيا غير داخل
تحت الحصر وضبط المجتهدين فلا يعلم احكامها اصلا لاجزئيتها لعدم احاطة
البشر بذلك ولا كليتها فصليان يعلم ان كل فرد من افراد هذا النوع من الجواهر
حكمه الوجوب وكل فرد من افراد ذلك النوع حكمه الندب وهكذا لانه لا ضابط

بجميعها الاختلاف الحوادث اختلاف لا يدخل تحت الضبط فيلزم أن لا يكون
 احدهما قبيحا وأما الثاني فلأن بعض من هو قبيح بالإجماع قد لا يعرف بعض الأحكام
 كإكالات رجاء الله عليه سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري وثبت
 توقف أبي حنيفة رجاء الله عليه في مسائل كثيرة وأما الثالث فلأن الكل مجهول
 الكمية والجهل بكيفية الكل يستلزم الجهل بكيفية الكثير المضاف إلى معنى
 النصف وغيره من ضرورة وأما الرابع فلا يستلزم أن يكون العالم بمسألة أو مستثنى
 من دليل قبيحها وليس كذلك فاجاب رجاء الله عنهما بما جازاه إن المراد عما لها
 وما عليها كل مالها وما عليها معنى كل واحد والمال متع معرفته بدون ملكة
 الاستنباط ولا دليل اعتبر كل من الاستنباط والدليل في التعريف فلم يكن قيد
 عن دليل مما لا دليل عليه وكذا لارادة الملكة لأن العباد قاضية على اعتبارها
 في التعريف لكن على طريقة الاقضاء لا على طريقة الحجة القوي على ما شعر به
 قوله إراد ما لم يفقه معب للعرف لانه لو أراد الحجاز القوي ظاهرا أن يراد أن لفظ
 المعرفه فقط بدون تعلق مالها وما عليها بحجاز عن الملكة فيكون تعلق مالها
 وما عليها بالملكه مشكلا وأما أن يراد أن مجموع معرفته بنفس مالها وما عليها
 بحجاز عن الملكة فيلزم كون اللفظ المركب مجازا من سلا ولم يتعارف ذلك
 في المركب وأما التعارف في المركب في الاستعارة التمثيلية ومع هذا لم ينظم
 الكلام أيضا فيكون المراد لارادة الملكة في نظم الكلام لا القضاء ويدل عليه
 قوله الآتي فكانه قال الفقه ملكة أه فإن قيل إن كان المراد بالملكه ملكة
 الاستحصار على ما هو المشهور فيلزم أن لا يكون احده قبيحا أيضا إذ لم تنس
 لأخذ استحصار جميع مالها وما عليها عن دليل وإن كان المراد ملكة الاستحصار
 بمعنى التهمي التحصيل الجمع فترد عليه أن التهمي العينه تحصيل لغير الفقيه أيضا
 والتهمي القريب غير مضبوط اذ لا يعرف أن أي قدر من الاستعداد يقال له
 التهمي القريب وأجيب عنه باختيار الشق الثالث بأن المراد بها التهمي بمعنى
 كون الشخص محب ليعمل باجتهاده حكم كل واحد من الحوادث لإسجماعة
 المأخذ والأسباب والشرائط التي بها يمكن من محصلتها وبكيفية الرجوع
 إليها في معرفة الأحكام على ما يدل عليه قوله الجاهل من تتبع القواعد
 الأصولية وقوله وقوة استنباط ورد هذا بأربعة أوجه بأن المتهمين لم يتدبرهم
 علم ببعض الأحكام مدة حياتهم كالك وبأبي حنيفة رجاء الله في مسائل كثيرة
 وأبى أشار بقوله ولا شئ ذلك أه وبأن الخطأ في الاجتهاد ثابت وإن حكم بعض

الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وبان لفظ المعرفة لادلالة
على ذلك التبري فلا يلحق في التعريف واجب عن الاول والثاني بان الانسليم ان
عدم تبس معرفة بعض الاحكام لبعض المجتهدين او الخطأ في الاجتهاد بنا في
التبري بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع
او لعدم شرط او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل وعن الثالث
بان الانسليم ان شياً من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه
للاجتهاد الا يرى ان معاذاً اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص من الآية
والسنة وعن الرابع بان الانسليم عدم دلالة لفظ المعرفة على التبري المخصوص فانها
تدل عليه بقرينة تعلقها بالعام كما فيها نحن فيه و اشار للمشارح الى بعض
ما ذكرناه وسكت عن بعض وقوله فان العادة له على صحة لكون اضافة المعرفة
الى عامين قرينة للارادة المذكورة (قوله النفس الانسانية مطلقاً) قيدها
بالانسانية احترازاً عن المجردة عند مثبتها اذا المجردات لم تثبت عند المتكلمين
وقوله مطلقاً اي مع قطع النظر عن تعلقها بالبدن لان اكثر الاحكام وان كانت
متعلقة باعمال البدن الا ان منها ما يتعلق بنفس الاعتقاد فاطلق لرجوع خبر ما لها
وما عليها الى النفس باطلاقة فيشمل التعريف الاحكام العملية والاعتقادية
معاً ثم اخرجت الاعتقادية بقيد العمل كذا قيل لكنه يرد عليه ان النفس انما تكلف
وتخاطب بالاحكام مطلقاً باعتبار تعلقها بالبدن فلا يصح اعتبار مجردها
عن البدن نعم يصح ان يقال يجوز ان يراد بالنفس العبد نفسه وان يراد النفس
الانسانية لكونها سبباً لوصول الاعمال ومجلاً للخطاب وانما البدن كذا على

ما وقع في التلويح لان هذا ليس اعتبار النفس مجرداً عن تعلقها بالبدن (قوله)
احكام ما يتنفع به او يتضرر) اي في الآخرة على ما صرح به في التوضيح والقرينة
عليه كون علم الفقه من العلوم الدينية على ما في التلويح فخرج به ما يتنفع به
ويتضرر في الدنيا من اللذات والآلام النفسانية وقوله ذنوبية او اخروية
بيان للاحكام لانها تنفع به ويتضرر والصحة والفساد مثال للاحكام الذنوبية
والوجوب والحرمة ونحوهما مثال للاحكام الاخروية اعلم ان مالها وما عليها
يحمل على ثلاثة اوجه منها ما يتنفع به او يتضرر في الآخرة اخذاً من قولهم ان
اللام لا تنفعا وعلى للضرر وهذا الوجه يحمل ثلاثة اوجه احدها معنى
ما شاب عليه ويعاقب عليه في الآخرة والشاق ان يراد بما يتنفع به ما لا تناف
عليه وبما يتضرر ما يعاقب عليه والثالث ان يراد بما يتنفع ما شاب عليه

واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقاً
وما لها وما عليها احكام ما يتنفع به
او يتضرر ذنوبية كانت او اخروية
كالصحة والفساد والوجوب والحرمة
ونحوها

وما يضطرر ما لا يشاء عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب
 او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة نهي او حرام
 ولكل واحد منها طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت الاقسام اثني عشر
 والفرض داخل في الواجب والسنة والفعل في المندوب على ما هو المشهور
 ففعل الواجب والمندوب مما يشاء عليه وفعل الحرام والمكروه نهي عما
 الواجب مما يعاقب عليه والسبعة الباقية من الاثني عشر لا يشاء ولا يعاقب
 عليها فلا تدخل في القسمين فالوجه الاول من الوجوه الثلاثة لا يصدق الا على
 القسم المذكور فلا ينبغي ان يراد في التعريف والوجه الثاني لا يصدق على
 كل من الاثني عشر فان فعل الحرام والمكروه نهي عما وترك الواجب يدخل
 فيما يعاقب والسبعة الباقية تدخل فيما لا يعاقب وكذلك الوجه الثالث لا يصدق
 على كل منها فان فعل الواجب والمندوب يدخل فيما يشاء عليه والعصية الباقية
 تدخل فيما لا يشاء عليه فيجوز ان يراد كل من هذين الوجهين في التعريف مع
 ما فيه من التكلف المذكور ومنها ان يكون ماله ما يعني ما يجوز لها وما عليها
 ما يجب عليها ففعل الحرام والمكروه نهي عما وترك ما سوى الواجب
 مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه نهي عما يجب عليها ففي
 الثلاثة من الاثني عشر اعني فعل الحرام والمكروه نهي عما وترك الواجب خارجة
 عن القسمين فلا ينبغي ان يراد هذا المعنى في التعريف ومنها ان يراد بما لها
 ما يجوز لها وما عليها ما يحرم عليها وهذا المعنى وان كان صادقا على الاثني عشر
 جميعا الا انه لم يرد في التعريف عملا بالشهور من ان اللام للتعقيل وعلى الضرر ومن
 هذا ظهر وجه من عدل عن التعريف المذكور الى تعريف آخر مع انه منقول
 عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى صاحب المذهب وههنا محقق هو ان ترك الحرام
 والمكروه نهي عما لا كان واجبا على ما صرح حوايه في المعنى السابق فكيف
 يصح قولهم في المعنى الاول ان السبعة الباقية لا يشاء ولا يعاقب لان الواجب
 ما يشاء عليه واجب عنه بان التشاء عليه هو فعل الواجب لا ترك الحرام
 والمكروه والالكان لكل احد في كل لحظة مشروبات كثيرة بحسنه كل حرام
 لا يصد عنه قلت وهذا على اطلاقه ليس بصحيح لان ترك الحرام والمكروه لكونه
 حراما لكونه حراما عن الله تعالى ما يشاء عليه على ما صرح حوايه وانما لا يشاء
 عليه ان لو تركه ليعدم وجدانه او لكون الحرام خلاف مقتضى طبعه وهذا ان ترك
 الحرام لكونه حراما كف النفس عنه فيشأ عليه لانه من قيل الفعل ولهذا قال

لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور
 الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها
 في الواقع فكأنه قال الفقه ملكة تصدق
 بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنفع به
 او تنضرر تصديقا ناشئا عن الدليل
 فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة
 جبرائيل وبارادة الملكة علم الرسول
 والمقلدون باخذ احكامهم من النص بمجرد
 العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان
 هذا التعريف مشا ولا للاعتقادات
 والوجدانيات وكان المقصود ههنا
 تعريف الفقه المأخوذ في اصول الفقه
 زيد قيد عملا (فخرج عملا الكلام
 والتصوف) اي علم الكلام وعلم
 الاخلاق (ومن لم يزد) اي ذلك القيد
 كالامام اني خيفة رجه الله
 (اراد الشمول لهما) لكونهما من الفقه
 عنده حتى سمي الكلام فقها اكبر فان
 قبل الم يخرج الوجدانيات بتقيد المعرفة
 يكونها عن دليل قلنا لان المراد
 بالوجد انبات كما اشرنا اليه احكامها
 من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل
 لا ثبوتها في الواقع حتى نحصل بالوجد
 ان ونستفي عن البرهان فان قيل
 لا يبحث في الكلام عن الاحكام الاعلى
 التدرة مثل ان معرفة الله تعالى واجبة
 والنظر فيها واجب فكيف يشمله
 التعريف قلنا المراد من معرفة الله تعالى
 معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته
 ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته

تعالى هكذا

الله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى
 (قوله لظهور ان الفقه ليس عبارة آه) بيان لوجه ذكر الاحكام مضافا الى
 ما تنفع به يعني لو لم يقدر الاحكام يكون المعنى معرفة النفس مالها وما عليها
 فان اريد معرفة ذات مالها وما عليها يكون تصور او ان يدبر ففهم وجود مالها
 وما عليها معنى التصديق بوجودها يكون تصديقا بثبوتها في الواقع وكلاهما
 ليس بمراد في تعريف الفقه وهو ظاهر فقد اراد الاحكام (قوله فخرج بقيد النفس آه) هذه الباء
 للسمية وفي قوله بحكم صلة التصديق (قوله فخرج بقيد النفس آه) كانه ذهل
 عما ذكره في تعريف اصول الفقه من ان علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول
 عليهما السلام لا يدخل في التعريف على تقدير ارادة الملكة بالعلم فعد ارادة الملكة
 في تعريف الفقه ايضا لوجه اخر اخرج علم الله وعلم جبرائيل بقيد النفس وعلم
 الرسول بارادة الملكة (قوله ثم لما كان هذا التعريف مشا ولا للاعتقادات آه)
 فان اعتقاد وحدانية تعالى واعتقاد عدم شريكه تعالى عنه وتنزهه عما يشق به
 وتنضرر في الآخرة وكذا ارادة الخير والبر وارادة الشر والغير وهو الحميد ما ينفع به
 وتنضرر به في الآخرة فصدق التعريف المذكور على ملكة تصديق احكامها
 عن دليل فخرج بما يقيد العمل اقول فيه بحث لانه صرحوا ان المراد بالملكة
 في تعريف علم الكلام ملكة الاستحضار والمراد ههنا ملكة الاستيعمال على
 ما تقدم فكيف يصديق على علم الكلام وكذا على التصوف وهذا البحث قد علم
 قوله لان المراد بالوجد انبات احكامها ايضا (قوله قلنا لان المراد آه)
 حاصلة ان احكام الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة من الوجوب وغيرها تدرك
 بالدليل ونفس الوجدانيات بالوجدان كما ان احكام العمليات تدرك بالدليل
 ونفس الاعمال بالحق لان ثبوت الجود والتواضع والحلم يعرف بالوجدان
 وكذا ثبوت اضدادها وما احكامها من الوجوب والتعبد والحرمة والحسن
 والقبح فانما يعرف بالدليل (قوله فالواجب معرفته تعالى هكذا) اي من
 الحيثية المذكورة فيه اشارة الى ان معرفته تعالى كماله ليس بواجب لان كماله
 اما معتذر او محذور على الاختلاف فلا ينبغي التمسك بوجوب معرفته تعالى
 من هذه الحيثية بالشرع عند الاشاعرة لعدم حكم العقل بحدته وعندهما
 المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر الفنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث
 اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة
 الصانع من الخبايا وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يندفع الضرر

في المظنون

المقتنون واجب عقلا إلا أن معنى وجوبه بالعقل عندنا كونه مدر كاه ^{قوة}
وعند المعتزلة كونه حاكما بوجوبه والحق معنا إذا حاكم سوى الله تعالى ^(قوة)
وهذا الواجب مطلق الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على وجود
مقدمته من حيث هو كذلك وإنما قيدنا بالحيثه لجواز أن يكون واجبا مطلقا
بالتقاسم إلى مقدمة ومقتدا القياس إلى أخرى فإن وجوب الصلاة والحيثه ^{والحيثه}
مقيد بالعقل والبلوغ والاستطاعة والنصاب يقال إن يبلغ عقلا وقد رعى الزاد
والراحلة والنصاب يجب عليه الصلاة والحج والزكاة ومطلقا ^{بالتقاسم} إلى الطهارة
فلا يقال إذا وجدت الطهارة يجب الصلاة وكذا معرفة الله تعالى لا يتبدو وجوبها
بوجود النظر فلا يقال إذا تحقق النظر يجب المعرفة وتقيد بعدمها يقال إذا
تحقق عدم المعرفة يجب المعرفة والأفلا فكان معنى قوله مطلق إن لا يقيد بتحقيق
النظر لأن لا يقيد أصلا والأفلا معرفة بمقدمة ^(قوله) وما يتوقف عليه
الواجب المطلق فهو واجب ^(أعترض عليه) أنا لا نسلم أن مقدمة الواجب المطلق
يلزم أن تكون واجبة لجواز إيجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح
بعدم وجوبه لأن الواجب الشرعي إما خطاب الله تعالى أو أثر خطاب الله على ما
تقسم ويجوز أن يتعلق الخطاب بشيء ولا يتعلق بمقدمته ولا يجب عنه بل إيجاب
الشيء بدون مقدمته تكليف بالحال ضرورة استحالة الشيء بدون ^{بأن يتوقف} عليه
لأن السبيل وجود الشيء بدون وجود مقدمته ولا تكليف به وإنما التكليف
بوجود الشيء يتوقف وجود مقدمته ولا استحالة فيه فإن قيل لولم يجب مقدمة
الواجب المطلق لكان تركها شريعا مع بقاء التكليف بالأصل لكونه واجبا مطلقا
أي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في أنه مع عدم المقدمة محال
فيكون التكليف به تكليفا بالمحال إيجاب عنه بأن عدم جواز ترك الشيء شرعا
قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى أنه لا بد منه وهذا
لا يقتضي ^{صحة} وجوبه واجبا بإيجاب الشرع وما موراه بخطاب الشارع على
ما هو المتعارف فيه بل يجب عنه بتخصيص الدعوى بأن المأمور وإذا كان شيا
ليس في وسع المبدأ الإباشرة أسباب حصوله ككنن الإجابة إجابة بالثبوت
النسب قطعا كالإمير بالقتل فإنه أمر باستعمال الآلة وقطع الرقعة مثلا لأن
القتل وهو إزهاق الروح غير مقدور له وههنا المعرفة نفسها ليس فلا مقدور له
أن كيفية خاصية من تحصيل المقدمات فلا معنى لإيجابها إلا إيجاب سببها
الذي هو النظر ^(قوله) يتوقف على معرفة أحوال العالم لأن معرفتها ليست

وهذا الواجب مطلق يتوقف على
معرفة أحوال العالم من الجواهر
والأعراض والأمور المشتركة بينهما
على القانون الإسلامي وما يتوقف
عليه الواجب المطلق فهو واجب

بضرورة بل نظرية فلا بد من النظر في افعاله ليتقل منه اليها وذلك بالنظر
في احوال تلك الاشياء (قوله فيجب في جميع مسائل آه) فيه انه ان اراد بكون
وجوب الاعتقاد معتبرا في جميع هذه المسائل كون الوجوب محمولا فيها فحينئذ
يكون موضوعاتها هو الاعتقاد فيكون معنى قولنا الله واحد اعتقاد وحدانيته
تعالى واجب وكذا سائر المسائل الكلامية فيلزم ان يكون موضوع الكلام
افعال العباد لان الاعتقاد من الافعال القلبية ولم يقل به احد من المتكلمين
في موضوع الكلام من انه ذات الله تعالى او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية او الموجود بما هو موجود على ما بين في محله وان اراد به مجرد
ملاحظته في جميع تلك المسائل لايبحث كونه محمولا فيها بل بمعنى ان المتكلم يريد
بكل مسألة منها افادة السامع بان هذا اعتقاد واجب فهذا القدر لا يثبت
كون البحث في الكلام عن الاحكام الشرعية كثيرا غير نادر وكذا ان اراد
ان موضوع الكلام ذات الله تعالى على المختار فمسائل الكلام كلها راجعة
الى ان الله تعالى اوجب اعتقاد مضمون هذه المسائل ولا يثبت ايضا كثرة
البحث في الكلام عن الاحكام على اننا نقول ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها
في الكلام على القول بان موضوعه ذات الله تعالى على ثلاثة اقسام صفاته
تعالى وافعاله في الدنيا والآخرة واحكامه فيها على ما بين في المواقف
والمقاصد وعلى هذا التقدير يلزم ان تكون الاعراض المبحوث عنها شيئا واحدا
(قوله وهذا هو السر) قال في شرح المواقف لا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم
اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت
العلوم الضرورية التي اليها انتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر واقايسة للعلم
رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه
المباحث توصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد
وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة
مقاصد في علم الكلام كيلا يحتاج الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراسد
الخمسة مسائل كلامية انتهى والذي ظهر منه ان كون مباحث العلم والنظر
من مسائل الكلام ليس من حيث ان وجوب الاعتقاد معتبرا فيها بل من حيث
توقف العقائد عليها (قوله العلم كالجنس) اختلفوا في معنى لفظ الفقه سواء كان
المسائل او التصديق بها او الملكة فقال بعضهم قطعي كله بمعنى عدم الاحتمال
انما شئ عن دليل وقال بعضهم ظني كله بذلك المعنى وقال بعضهم قطعي بعضه

فيعتبر في جميع مسائل الاهيات
والنبويات والاعراض والجواهر والامور
العامية وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به
وهذا هو السر في جعل مباحث العلم
والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب
ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية
في تعريف الفقه (العلم) كالجنس
(بالاحكام) خرج به التصورات

ظني بعضه بذلك المعنى بناء على الاختلاف في ان الأدلة القليلة هل تفيد القطع
 في الكل او الظن في الكل او القطع في البعض والظن في البعض ولفظ العلم
 قيد يطلق ويراد به اليقيني سواء كان عبارة عن المسائل والتصديقي بها او الملكية
 بمعنى عدم احتمال النقيض اصلا وقد يطلق ويراد به مطلق المسائل او الملكية
 او التصديقي وقد يطلق ويراد به مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديقي
 فلا يجوز ان يراد به ههنا اليقيني على كل من الاقوال الثلاثة في لفظ الفقه اما على
 الثاني والثالث فظاهر واما على الاول فلان الفقه وان كان عبارة عن القطعي
 على هذا القول لكن المراد بالقطعي بمعنى عدم الاحتمال الثاني عن دليل لا معنى
 عدم الاحتمال اصلا كما هو المراد باليقيني المعبر في العلم والقطعي بالمعنى الاول يصدق
 على مدلول الظاهر والنص والمفسر مع ان فيها احتمال النقيض على ما سألني
 في محله فلا يكون يقينيا بمعنى عدم الاحتمال اصلا فاذا لم يجوز ان يراد به اليقيني فاما
 ان يراد به مطلق التصديقي او مطلق الامر على طريق ذكر العلم وازادة الخاص
 الذي اراد بلفظ الفقه سواء حل لفظ الفقه على القول الاول او الثاني او الثالث
 لان مطلق التصديقي يعنى الاقوال الثلاثة لكنه بناء على القول الثاني يرد عليه لزوم
 اطلاق لفظ العلم حقيقة على خصوص الظن ولم يثبت ذلك ولهذا اعترضوا
 على التعريف المذكور بان الفقه من باب الظنون فلا يجوز ذكر العلم في تعريفه
 واجاب عنه بعض المحققين في شرح المختصر بان قال انما استعمل لفظ العلم
 في تعريف الفقه مع كون الفقه من باب الظنون لان الظن واقع في طريقه واما
 نفس الفقه فمجزوم به لحصوله للمجتهد من مقدمتين قطعتين احدهما ان
 هذا الحكم مضمون المجتهد وهي ضرورة والثانية ان كل مضمون المجتهد يجب
 العمل به في حقه بالاجماع ينبج من الشكل الاول ان هذا الحكم يجب العمل به
 قطعا عنده الا ان الظن وقع في طريق لانه وقع مجحولا في الصغرى موضوعا
 في الكبرى ولا يلزم من كون المحمول ظنيا كون القضية ظنية وردها الجواب
 بان المقدمة الثانية اجماعية ولاننا ان الاجماع يفيد القطع لانه مبنى على الأدلة
 الظنية ولو سلم ان ادلته قطعية لكنه انما يفيد القطع اذا كان ضاروا هو ممنوع
 ومنه ظهر ضعف القول بان الفقه كله ظني ويلزم على القول بان كله قطعي
 خروج الحكم الذي يحتمل نقيضه احتمالا ناشئا من دليل من جوح بالنسبة الى دليل
 الحكم على ما يظهر من باب التراجع من الفقه مع انه من افراد فعل منه قوة القول
 الثالث من ان بعضه قطعي وبعضه ظني ولهذا حل الشارح لفظ العلم في تعريفه

لأن المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية

على الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد لا على اليقين خاصة لبشمل قطعيات
الفقه وظنياته اخذ القول الثالث لان الاعتقاد الراجح اعم من الظن والتقليد
واليقين على ما صرح الشيخ اكل الدين في شرح المختصر المنتهى لا يختص
بالمظن على ما ظن وحمل مراد الشارح على القول الثاني (قوله لان المراد
بالحكم ههنا النسبة الحكمية) انما قال ههنا لان الحكم قد يراد به ادراك ان النسبة
واقعة او ليست الواقعة اعني التصديق عند المنطقيين وقد يراد به خطاب الله تعالى
لواثر خطابه عند الأصوليين والفقههاء على ما سبق ولما يكن الفقه صارة عن العلم
بالتصديق المذكور ولا يختص بالله تعالى ولا ياتر خطابه اعني الاحكام الخمسة بل
هو في الحقيقة العلم بالنسبة بين الاحكام الخمسة وافعال المكلفين جهة على هذه
النسبة اعني الوقوع واللا وقوع لكن هذه النسبة تتعلق بها علوم ثلاثة الاول
تصورها في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل
باعتبار انها تتعلق بين الطرفين تتعلق الثبوت والانتفاء وهذا العلم تصور لا يحتمل
التقيض والثاني تصورها باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد
فيه فهو الشك وهذا ايضا تصور لا يحتمل التقيض والثالث ادراك ان هذه النسبة
واقعة او ليست واقعة وهذا تصديق وهو المراد ههنا بالعلمي الذي تقدم بيانه
فان اراد ان العلم بتلك النسبة مطلق تصديق فمتنوع والسند ظاهر على ما ذكرناه
وان اراد ان العلم بها معنى الادراك بوقوعها او لا وقوعها تصديق فمطلق لا يد
من القرينة ومجرد تعلق العلم بها لا يصلح قرينة كما ترى اللهم الا ان يقال تعلقها
من حيث وقوعها في تعريف الفقه قرينة ثم العلوم التصويرية اعم مما يتعلق
بمما لا نسبة فيه اصلا من الذات والصفات من اي مقولة كانت من مقولات
الاعراض كالانسان والقيام اوفيه نسبة تقييدية كالمطويان الناطق او انشائية
كقوله اضرب او نسبة خبرية كشكوكه كما اذا شككت في زيد قائم فان
العلم المتعلق بهذه الاشياء ليس بتصديق ثم اعترض على هذا التعريف بان المراد
بالاحكام امل جميعها او كل واحد منها او بعض معين او بعض مطلق والكل باطل
على ما ذكرناه في التبريف الذي قبله واجيب باختصار الجميع وحمل العلم على التبري
وقد بان العبد بوجوه غير اللقطة ايضا والقريب غير مضبوط واجيب عنه
بان المراد بالتبري كون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من
الاحكام لاستجماعه انما اخذ والاسباب والشرائط ورده صاحب التوضيح
باربعة وجوه ثبوت لا ادري والخطأ في الاجتهاد وبان حكم بعض الخواص

ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مسامح ويإن لادلالة اللفظ العلم على ذلك التهيؤ
 واجاب عنه في التلويح فارجع اليه (قوله او غيرهما) اي غير الاشياء الخمسة
 وافعال المكلفين مما يرجع اليهما كقولنا الوقت سبب لوجوب الصلاة فانه في قوة
 الصلاة فيجب بسبب الوقت وكذا قولنا النية في الوضوء مندوبة في قوة الوضوء
 بنسب فيه النية (قوله بمعنى الاعتقاد الراجح آه) قيل هذا القول من الشارح
 دليل على ان جل صبي لفظ الفقه على الظن كذا اشهر قلت هذا ممنوع لما ذكره
 الشيخ اكل الدين في شرح المختصر حيث قال والمراد بالعلم في هذا التعريف
 القدر المشترك من الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد الراجح لليلقين خاصة
 لانه لو كان كذلك لم يقاتل العلم اعتقاد المستغنى فلم ينجح الى قيد يخرجه وكان
 قيد الاستدلال ضائعا ولوردت الشبهة المشهورة وهي ان الفقه من باب الظنون
 لانه مستفاد عن الادلة الفتنه والمستفاد من الظن ظني فكيف يصحكون علما
 انتهى (قوله اي الموقوفة آه) للمحل الحكم المذكور عبارة عن الستة الحكمية
 بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين ولم تعرف تلك النسبة عند اصحاب هذا
 التعريف الا ببيان الشارع وخطابها صلية وقرعية اعتقادية وعلمية فمر الشرعية
 هنا بما يتوقف على خطاب الشارع ولو فسر الحكم المذكور بخطاب الله
 تعالى كما جوزها صاحب التوضيح لفسر الشرعية بذلك التفسير ايضا كما
 في التوضيح والتلويح حيث قال اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع
 لكن المراد بما يتوقف على الشرع حيث تد على ما فسر في التلويح هو وجوب
 الصلاة ولا كاة والصوم وغيرها من الاحكام لالتسبة الحكمية المذكورة
 في الشرح (قوله كالحكم بالتماثل والاختلاف) اي التماثل بين زيد وعمر
 والاختلاف بين زيد وفرس (قوله اي المتعلقة بكيفية العمل) والمراد بكيفية
 العمل هي الصفة المتعلقة به من الاحكام الخمسة من الوجوب والحرمه وغيرهما
 ولما جعل النسبة الحكمية المذكورة متعلقة بكيفية العمل مع انها متعلقة بالعمل
 ايضا لكونها نسبة بينهما لوجوه منها ان تعطفها بالعمل لانه من حيث ذات العمل
 بل من حيث كيفية فلذا جعلها متعلقة بالكيفية ومنها ان النسبة وان كانت
 متعلقة بالطرفين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه مقتضى ومستلزم
 لمهادون المحكوم عليه لانها معتبرة في مفهوم المحكوم به ليكون فعلا او معناه
 بدون المحكوم عليه فان قيل ان ما يقتضيه المحكوم به هو النسبة المعتبرة
 في مفهوم الفعل وما نحن فيه هي النسبة الحكمية بين طرفي القضية فلتاها

سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال
 المكلفين او غيرهما والعلم بهما تصديق
 بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن
 والتقليد (الشرعية) اي الموقوفة
 على خطاب الشارع خرج به الاحكام
 العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف
 والحسية كالحكم بحرارة النار
 والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل
 (العملية) اي المتعلقة بكيفية العمل

خرج به النظرية غير المتعلقة بها
كوجوب الايمان ونحوه

متحدان بالذات ومنها ان تعلقها بالحكموم به نفسه وبالحكموم عليه بالاداة ولهذا
يقال للحكموم به النسوب والحكموم عليه المنسوب اليه ومنها ان النسبة التي
هي الثبوت وصف الحكموم به دون الحكموم عليه وكيفية العمل هو الحكموم به
فاعتبار التعلق به كان اولي (قوله خرج به النظرية آه) اي خرج بهذا
القيد النسبة النظرية اعني الغير المتعلقة بكيفية العمل (قوله غير المتعلقة بها)
تفسير للنظرية لئلا يتوهم ان النظرية بمعنى ما يتناول الضرورية والالزام
منه كون الفقه ضروريا وليس كذلك وانما وصف هذه النسبة النظرية
ولم يقل خرج به النسبة الغير المتعلقة بها اشارة الى ما قالوا من ان علم الشرعية
لاهل الاسلام في مقابلة علم الحكمة لاهل الفلسفة فكما ان علمهم منقسم الى
حكمة عملية يقصد بها استكمال النفس الانسانية باعتبار كونها مؤثرة
فيما تختص من الابدان بحسب قوتها العملية وذلك بان تكاب الاعمال المسنية
واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هو مذموم منها شرعا واعقلا
والى حكمة نظرية يقصد بها استكمال النفس الناطقة باعتبار كونها متأثرة
عما فوقها من المبادئ العالية من العقل الفعال بحسب قوتها النظرية التي تنظر
وتتفكر وتكتسب بها العقولات ولها باعتبار هذه المرتبة اربع مراتب الاولى
مرتبة العقل الهيولاني وهي استعدادها للضروريات حالة الطفولية الثانية
مرتبة العقل باللكة وهي استعدادها بعد حصول الضروريات لها للاتصال الى
النظريات الثالثة مرتبة العقل بالفعل وهي استعدادها بعد حصول النظريات
وتكررها لاستحضارها متى شاء الرابعة مرتبة العقل المستفاد وهي مطالعة
العقولات المكتسبة بالفعل وهذه المرتبة هي كمال النفس بحسب قوتها النظرية
والثلاث الاولى مراتب الاستعداد كما ترى فكذلك علم الشرعية منقسم الى عملية
يقصد بها تكميل النفس بالاعمال الشاقة والى نظرية يقصد بها تكميل النفس
باعتبار النظر المؤدى الى الادراكات الحقة وهي العلم بالنسبة الشرعية المتعلقة
بنفس الاعتماد كوجود الواجب ووحده وغيرها من المسائل الاعتقادية فان
قيل ان الاعتقادات منها ما يدرك بالعقل بلا توقف على الشرع كسئلة الايمان
بالله فيخرج بقيد الشرعية قلنا نعم الا ان الاعتقادات وان استقل العقل بآثارها
يجب اخذها من الشرع ليعتد بها فتكون كلها موقوفة على الشرع فتخرج
بالعملية وقوله كوجوب الايمان فيه بحث من وجهين احدهما انه فسر
الشرعية بما يتوقف على خطاب الشارع ووجوب الايمان بالله تعالى

ورسوله لا يتوقف على خطاب الشارع بل يدرك عقلا على ما بين في محله اللهم
 الان يقال انه مبنى على مذهب اصحاب هذا التعريف من ان حسن الاشياء
 وقبحها بالنسبة الى العقل بناء على ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين عندهم
 وثانيهما ان الايمان من قبيل العمل لانه عقد قلبي والوجوب كيفية فكيف يخرج
 بالعلمية اللهم الان يراد بالعمل على الجوارح (قوله والوجدانيات) اي خرج به
 الوجدانيات لان احكامها اي النسبة الحكمية الموقوفة على بيان الشارع
 وان كانت مقصودة للعمل بها بمعنى تحلية النفس بفضائلها وتخليتها عن رذائلها
 لا ينظر فيها ليرد الى الاعتقادات الحقبة الا انها ملكات نفسانية لا تتعلق
 بالباشرة فخرجت بقيد العملية بهذا الاعتبار اي بالباشرة (قوله متعلق
 بالعلم دون الاحكام) دفع لما يذهبون ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فيقتض
 لا يخرج العلوم المذكورة بهذا القيد لانها علوم بالاحكام الخاصة من ادلتها
 التفصيلية وحصول الاحكام من الادلة لا يستلزم حصول العلم بها من الادلة
 ايضا حتى يقال ان العلوم المذكورة خاصة من الادلة كلاحكام فتخرج بهذا
 القيد وان كان متعلقا بالاحكام فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم بالاحكام ووجه
 الدفع ان معنى حصول العلم من الادلة ان ينظر فيها نظرا صحيحا فيعلم منها
 الحكم والعلوم المذكورة ليست كذلك ولقائل ان يقول ان هذا في علم المقلد ظاهر
 واما في علم الله وعلى الرسول وجبرائيل فلا حاجة في اخراجها الى تعلقيها بالعلم
 بل يخرج عنه وان تعلق بالاحكام لان معنى حصول الاحكام من الادلة احتياطها
 من الدليل بان ينظر فيه نظرا صحيحا ويستخرج منه بطريق الاجتهاد فتكاملان
 علم الله تعالى وعلى الرسول وجبرائيل لم يكن حاصل من الدليل كذلك الاحكام
 الشرعية لم تحصل من الدليل بالنسبة اليهم بطريق الاجتهاد لان الله تعالى
 يعلم الحكم والدليل معابدون حصول احدهما من الآخر والرسول وجبرائيل
 يعلمان بطريق الحدس والوحي لا بطريق الاجتهاد اذ لا اجتهاد في حقهما
 على الاصح اللهم الان يقال ان الحاصل من الدليل هو العلم بالاحكام لا ينص
 الاحكام فلا معنى لتعلقه بالاحكام فيتمتع بالعلم فتخرج للعلوم المذكورة عنه
 ثم هي بحث وهو انه لما كان المراد بالعلم المذكور القدر المشترك الاعم من اليقين
 والظن اعني الاعتقاد اجمع لم يدخل علم الله تعالى والرسول وجبرائيل في التعريف
 حتى يحتاج الى اخراجها بهذا القيد (قوله وما علم ام) يعني ان المصطلح
 بين الشافعية ان العلم بالاحكام كالم الشرعية العملية انما يسمى فقها اذا كان

والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات
 نفسانية لا تتعلق بالباشرة (من ادلتها)
 متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر
 في الادلة فيعلم منها الاحكام فتخرج
 علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل
 علمهم السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة
 كونه من الدين فانه ليس من الفقه
 فتدبرهم (التفصيلية)



حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجود الصلاة والصوم والزكاة مما اشهر كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه المحدث وغيره لا بعد من الفقه اصطلاحا حتى ان الامام الرازي قيد في الحصول الاحكام بالنظر لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقال هذا القيد احتراز عن العلم بوجود الصلاة والصوم فانه لا يتعيق فقها اي لا يدخل في معناه وهذا بناء على ان الفقه ظني كله واما عقيدتي قال ظني بعضه قطعي بعضه فيكون داخلا في معناه (قوله خرج به الاصول اه) فيه انه ان اراد بالاصول المسائل المخصوصة او الملكة فلم يدخل في التعريف حتى يخرج بهذا القيد وهو ظاهر وكذا لا يدخل فيه ان اراد به التصديق لان المراد هو التصديق بالمسائل الاصولية اعني المسائل التي تكون موضوعاتها الادلة والاحكام ومجولاتها الاثبات والتبوت على مامر ولا يتحقق عليك انه لا يصدق عليه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية لان متعلق هذا العلم هو النسبة الحكمية التي طرفاها افعال المكلفين والاحكام الحمسية او ما يرجع اليها كما عرفت في قوله او غيرهما بخلاف المسائل الاصولية كما ترى (قوله كالمعلم بوجود اه) فيه ان قولنا المأمور به واجب ليس من مسائل الاصول حتى يكون العلم به من علم الاصول لان مسائل الاصول موضوعاتها الادلة والاحكام ومجولاتها الاثبات والتبوت وهذه المسئلة ليست كذلك بل هي من مسئلة الفقه الاتري انها تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول اذا استدلت على المطلوب الفقهي كقولنا هذا الفعل واجب لانه مأمور به وكل مأمور به واجب فهذا واجب (قوله كالمعلم من مقتضى والناقي مثلا) اي كالمعلم بحكم فعل من مقتضى والناقي كوجوب صلاة الوتر ووجوب الزكاة في حلي النساء من مقتضى وعدم وجوبها في مال الدين لوجود الناق في وفيه ايضا نظر لان قولنا الوتر بوجه مقتضى والزكاة في الحلي بوجوبها مقتضى او فيها ليس من مسائل علم الخلاف حتى يكون العلم به من علم الخلاف لان علم الخلاف علم ينسب احد طرفيها الدليل الاجمالي من حيث الابرام او النقص وطرفيها الاجر ما يرجع الى الابرام او النقص كأن يقول الخلاف مقتضى للحكم السالم عن المعارض يثبت بالحكم والناقي الحكم يثني به فيقول الحلي مثلا زكاة الحلي لها مقتضى سالم عن المعارض وكل ما كان كذلك فهو ثابت وعلم منه ان علم الخلاف لم يدخل في التعريف المذكور كالاصول (قوله ابتداء حسيا وعقليا) فان قيل ان الابتداء من مقولة الاضافة وكل اضافة معدوم في الخارج اما الصغرى فظاهرا واما الكبرى

خرج به الاصول كالمعلم بوجود المأمور به مثلا والخلاف كالمعلم من مقتضى والناقي مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرح في بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما يتبين) على بناء المجهول يقال ان ثبت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتداء حسيا كابتداء البناء على الاساس او عقليا كابتداء العلول على العلة والمذلول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه اللغوي (ونقل) في الاصطلاح (الى الدليل) كما نقل الى الزايج والقاعدة الكلية والمستحب

فلما ذكره جمهور المتكلمين وأكثر الحكماء في بحث الأعراض السببية حتى أنكروا
على من استدل على وجود الأعراض السببية بانقطع بقوى السماء وتحتية
الأرض وأبوه زيد وبنوه عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار الفعل أو لم يوجد
فيكون كل من ذلك موجوداً عينيّاً لا اعتبارياً باعتماداً بان القطع إنما هو بصدق
قولنا السماء فوقنا والأرض تحتنا وزيد ابوعمر ولا يستدعي ذلك القطع
وجود نفس التفوقية والتحتية والأبوة والبنوة في الخارج وإنما يستدعي
وجودها في أنفسها فإذا كان البناء معدوماً في الخارج فكيف يصح تسمية
إلى الحسي والعقلي والحسي بقضي وجوده في الخارج إيجاب عنه بأن توصيفه
بالحسي لا يستلزم وجوده في الخارج وإنما يستلزمه إذا اقتضى نسبة شيء
إلى الحسي كون ذلك الشيء محسوساً وليس كذلك لجواز أن تكون نسبة
إليه لكون طرفه محسوسين فنسبة البناء إلى الحسي يجوز لكون طرفه
أعني البني والبنين عليه محسوسين بالمصرح ببناء أعلى البناء على
الأساس وابتداء السقف على الجدار أو بالسمع كابتداء المشتق على التثنية منه أي
الفعل والمصدر ولو سلم أن نسبة الشيء إلى الحسي تقتضي وجوده في الخارج
في الحقيقة لم يكن يجوز أن يراد بالحسي هنا الحقيقي البني على اعتبار العقل بل
يراد به ما هو المقترن بالعرف من أن ابتداء السقف على الجدار بمعنى كونه
مبنياً عليه وموضوفاً فوقه مما يدرك بالحس عرفاً وإن كان مقتضى العقل أنه
معقول محض فيجوز أن يخرج عنه ابتداء الفعل على المصدر إذ لا يعد ذلك محسوساً
في العرف ويدخل في البناء العقلي وكذا يدخل فيه ابتداء الحسي على الحقيقة
والأحكام الجزئية على القواعد الكلية لأنه مثل البناء العقلي بما لا ينمى قال
ونحو ذلك ولم يخصه بابتداء المدلول على دليله كما خصه صاحب التوضيح ولقائل
أن يقول أنه لا حاجة إلى المثال الأول لأن العلة قد يستدل بها على معلولها التي
هي الأحكام البنية عليها فيكون من ابتداء المدلول على الدليل وإنجاب عنه
باعتبار الحسية (قوله والخصار عدمه) رد على التساؤل المذكور بأنه خلاف
الختار ويحتمل أن يراد أن الخصار عند المحققين عدم نقل لفظ الأصل مطلقاً
لأن هذه المادة أعني إضافته إلى الفقه ولا في غيرها على ما هو الظاهر من الوجه
الأول حيث علل بأن النقل خلاف الأصل ولا يعدل إليه إلا عند الضرورة وهذا
التعليل يقتضي عدم نقله مطلقاً دفع ما يترجم من أن النقل في هذه المادة
ضرورة أعني دفع محذور التحول الغير المقصود وهو البناء الحسي بأن هذا المحذور

(والختار) عند المحققين (عدمه) أي
النقل الوجهين الأول أنه خلاف الأصل
والضرورة في المدلول إليه لأن البناء كما
يشمل الحسي يشمل العقلي فحمل على
أعني اللغوي الشامل ويقيد بالعقل
بالإضافة إلى الفقه

متدفع بالاضافة الى الفقه ويحتمل ان يراد ان المختار عندهم عدم نقله في هذه
 المادة على ما هو الظاهر من الوجه الثاني قلت هذا الاحتمال هو الظاهر من
 المقام ومن قوله قيل ونقل الى الدليل واثار بعنوان المختار الى ان ما ذهب اليه
 البعض من انه في هذه المادة نقل الى الدليل على ما في البلوغ غير مختار فان قيل
 لوجه للاختلاف الاول اصلا لان نقله الى الدليل مما لا شبهة فيه على ما في عامة
 الكتب فلا معنى لانكاره مطلقا قلنا الذي تحقق ثبوته بلا شبهة هو ثبوت نقله
 واما كون النقل مطلقا مختارا عند المحققين على ما هو النزاع فلا (قوله الذي
 هو معنى عقلي) هذا هو مناط اخراج الاضافة لاثناء الحسنى يعني ان الاضافة
 الى امر عقلي قرينة تعين المراد من لفظ الاصول اعني الدليل فلا حاجة الى
 العود الى خلاف الاصل وهو النقل الى الدليل مع ما فيه من المجاز اللغوي
 (قوله واما يتوقف عليه دليله) قال في الحاشية بمباحث الاستثناء والتشريح
 والخصيص والمعارضه والترجيح ونحو ذلك فانها من جنسيات الفقه ومسائله
 وفيه رد على صاحب التوضيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة
 فقط انتهى وفيه بحث اما اول فلا نقله ومسائله مما لا وجده لان مبنى الشيء
 لا يكون مسائله واما ثانيا فلا نقله واما يتوقف عليه شامل لاجزاء الدليل
 وشرايطه ومراهم بالاصول في قولهم اصول الفقه الكتاب والسنة
 والاجماع والقياس (قوله على الاول) وهو ما يمتني عليه غيره (قوله
 على الثاني) وهو الدليل (قوله من تعريف اصول الفقه) اي تعريف هذا
 اللفظ باعتبار كونه لقبيا وباعتبار كونه مضاعفا فتكون التنية بالاعتبارين
 ويحتمل ان تكون باعتبار تعريف لفظ الاصول ولفظ الفقه اي من تعريف هذين
 اللفظين والاول اظهر ووفق للمقام (قوله في تعيين موضوعه) لم يقل
 في معرفة موضوعه او تعريف موضوعه او تعيين وجود موضوعه اشارة الى
 ان المقصود بيان ما هو مقدمة الشروع فالعلم اعني التصديق بموضوعية
 الموضوع وذلك بان يجعل عنوان الموضوع موضوع المسئلة وما صدق عليه
 عنوان الموضوع محمول المسئلة او بالعكس ولما كان الاول اشهر اختاره المصنف
 فقال وموضوعه الادلة والاحكام ولان المقصود هو الاخبار عن موضوع هذا
 الفن بانه الشيء الفلاني لا الاخبار عن الادلة والاحكام بكونهما موضوع هذا
 الفن لان المقام مقام ما هو موضوع هذا الفن بمعنى الهلية المركبة بعد التصديق
 بوجوده بمعنى الهلية البسيطة لامقسام هل الكتاب والاحكام موضوع هذا

الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه
 ما يمتني هو عليه ولا معنى لمبنى العلم الادلية
 واما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول
 الفقه اذا جعل لقبيا يكون متقولا فاذا حمل
 على الاول لا يكون فيه الانتقال واحد وهو
 النقل الى العلم واما اذا حمل على الثاني
 يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى
 العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان
 هو الاصل ثم لما فرغ من تعريف اصول
 الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال

الفن فعلم ان تعيين وجود الموضوع اى التصديق بوجوده بمعنى الهلية للوسطة
ليس من مقدمات الشروع بل من المبادئ التصديقية او من اجزاء العلوم على
الاختلاف واما تعريف مفهوم الموضوع بما يبحث عنه في العلم فلكونه مغيباً
في التصديق المذكور اعني ما يكون مقدمة الشروع ولكنه موضوع لتلك القضية
واما تعريف ما صدق عليه هذا العنوان اعني الادلة والاحكام في هذا العلم
فلكونه من المبادئ التصورية لا من مقدمات الشروع ولهذا لم يقل في تعيين
وجود موضوعه ولا في تعريف موضوعه (قوله اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية) فيه بحث وهوان المقصود من هذا الكلام بيان تعريف
لفظ الموضوع المضاف الى الأصول لكونه جزءاً من هذه القضية التي جعلت
مقدمة الشروع في العلم على ما ذكرناه آنفاً ولكنه لما كان هذا اللفظ مقيداً
بالإضافة الى الأصول والعلم بالمقيد مسوقاً بالعلم بالمطلق اعني موضوع العلم اى
هذا اللفظ اراد ان يبين تعريف المطلق حتى يعلم منه تعريف المقيد فلا يولى ان
يبحث في كل صغير فيه ويقال ان موضوع العلم اى تعريف هذا اللفظ ما يبحث
في العلم عن اعراضه الذاتية اللهم الا ان يقال انه اراد بموضوع كل علم امر يصديق
على موضوع كل علم ومع هذا لا يحسن ذكر صغير فيه وانما يوجه به ذكر لفظه كل
فيلم انه لا يجمع لصغير فيه في هذا الكلام واما ما اعترض عليه بانه لا يجمع لصغير
فيه غير لفظ كل وعلم فيكون المعنى موضوع كل علم ما يبحث في كل علم اوفى علم وهو
ظاهراً اطلاقاً ويان هذا التعريف لا يطرد لصدقه على كل واحد من اشياء
متعددة عدت شيئاً واحداً فجعلت موضوع علم الكتاب والسنة والاجماع
والقياس في هذا الفن بل يصدق على انواع كل منها واعراضها واجيب عن
الاول بان صغير فيه راجع الى العلم المستفاد من كل علم على التوزيع وعن الثاني
بمفهوم إضافة العوارض الى الصغير اى يبحث فيه عن اعراضه لاعتراض
غيره وانواع الموضوع وما ذكر معها ليس كذلك انتهى فكل من الاعتراض
وجوابه ناشئ عن عدم فهم المقام فان المقام ليس مقيداً بتعريف ما صدق عليه
الموضوع بل مقام تعريف نفس الموضوع على ما ترى وهذا الاعتراض وجوابه
مبنى على الاول ثم جوابه عن الثاني ليس على ما ينبغي لان معنى التعريف
المذكور على تقدير كونه تعريفاً ما صدق عليه الموضوع لو كان ما ذكره
لزم ان لا يصدق هذا التعريف على شيء من موضوعات العلوم فلا ينعكس الله
يبحث فيها عن الاعراض الذاتية لانواع موضوعه وعن الاعراض الذاتية

(وموضوعه) اعلم ان موضوع كل
علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية

لعرضه الذاتي ولو عرّضه الذاتي بل ما من علم الا وهو كذلك بل معناه ما يرجع
 البحث في العلم الى الاعراض الذاتية لموضوعه على ما حققه العلامة الدواني
 في شرح التهذيب حيث قال معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه
 الذاتية انه يرجع البحث في العلم اليها وذلك بان يجعل موضوع الفن بعينه
 موضوع المسائل ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل
 جسم طبيعي فله جبر طبيعي في الحكمة الطبيعية او بان يجعل نوعه موضوع
 المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك النوع كالحوان في قولهم كل حيوان
 فله قوة النفس فان الحيوان نوع للجسم الطبيعي او يثبت لذلك النوع ما هو عرض
 لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقولنا كل اكل مسكر
 حرام فان موضوع العلم افعال المكلفين واكل المسكر نوع منها يثبت له الحرمة
 للاحققة له لامر اعم منه وهو كونه منهيّا عنه وهو لا يتجاوز عن افعال المكلفين
 او بان يجعل عرضه الذاتي او نوع عرضه الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له العرض
 الذاتي او ما يلحقه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم
 كقولهم كل متحرك فله جهة وكقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين ساكن
 بينهما فقولهم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله حاذ صكره
 اذ لا ريب في انه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم على
 ما امر به ما من علم الا وقد يوجد فيه ذلك كما يظهر ان تتبع ويؤيد هذا التأويل
 ما ذكره الشيخ في الشفا فانه عرف فيه موضوع العلم بعينه في عن الاحوال
 المنسوبة اليه والاعراض الذاتية له ثم قال لمن مثل العلم هي القضايا التي
 محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع ولا تنوعه او اعراضه وقال الشارحون
 ابن قوله في تعريف الموضوع عن الاحوال المنسوبة اشارة الى المحمولات التي
 ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم على ما مر تفصيله فاذا كان معنى
 التعريف ما ذكرناه ظهر الجواب عن الاعتراض الثاني باعتبار قيد الحقيقة اي
 يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له لان ابحاث الاعراض
 الذاتية لتلك الامور اعني انواع الموضوعات وانواع اولئك واعراضه وان كان بحثا
 عن الاعراض الذاتية لهما لكنه ليس بحثا عنها من حيث انها اعراض ذاتية لهما
 بل من حيث انها راجعة الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم على التحقيق
 ثم صدق التعريف المذكور على ما ذكره ذلك المعترض انما هو على التأويل الذي
 ذكرناه لان كلامها يصدق عليه ان البحث عن اعراضه يرجع الى الاعراض

الذاتية لموضوع العلم وأما على ظاهر التعريف من أنه لا يبحث فيه العلم عن
 أعراضه الذاتية لموضوع فقط على ما حله عليه ذلك المعترض فلا يصدق على
 الأشياء المذكورة حتى يحتاج إلى الجواب لأن عرض الموضوع لا يكون
 عرضا نوعه ولا نوع نوعه ولا عرض نوعه بل إنما يصدق على هذا التقدير
 على العرض الذاتي لموضوع العلم فقط لأن عرض الموضوع عرض لعرضه أيضا
 فيحتاج في الجواب عنه إلى اعتبار الحثية المذكورة في التعريف والحاصل
 أن تعريفهم هذا كوز لوج على الظاهر لا يتقضى عكسه وطرد وولوج على
 التأويل الذي ذكرناه لاستفهام عكسه ويتقضى طرده بما ذكره للمعترض ويجب
 بالحثية المذكورة فإن قيل فإذا لم يتقضى تعريفهم هذا طرده وعكس بناء على
 الظاهر فما وجه هذا التعريف بحيث عنه بوجهين أحدهما أنه محمول على
 المصلحة اعتقادا على التفصيل للذي ذكرناه الثاني أنه معنى على الفرق بين محمول
 العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعهما ليكون محمول العلم محمول إلى
 محمولات المسائل على طريق التزديد مثلا لأحزاب مع المحمولات إلى ما يشابه
 في الصور من اليتيم وغيره إذا أخذ على وجه التزديد كان عرضا ذاتيا للكلمة فالتفت
 لا تخلو عن أحدهما وكذا المتعار استرق إذا اختلص ما يشابه من المحمولات
 على وجه التزديد كان عرضا ذاتيا للشيء الطبيعي وهو كذلك في بعض
 الأعراض الذاتية لموضوع في التعريف المذكور جعلها محمولات العلم سواء
 كانت عين محمولات المسائل أو غيرها والقضايا المذكورة في القضا عكسا وإن
 كان محمول المسئلة فيها عرضا ذاتيا لتعود موضوع العلم على محمول العلم فيها
 أعني المفهوم المردود عرض ذاتي لنفس موضوع العلم (فوالله في أحواله التي تلحقه
 لذاته) معرفة الحقوق لذاته فيحتاج إلى معرفة الواسطة في العروض والواسطة
 في الثبوت هي الأولى هي التي تعرض لها الغرض لولا بالذات ولا عرض
 لغرضها بالواسطة بمعنى أن تعرض عروضها وإعدادا منسوبا إلى الواسطة لولا
 بالذات وإلى غيرها بواسطة كالمشي الحيوان والإنسان فإنه على وجه لغرضها
 عروضها باعتبار ذاته الحيوان لذاته والإنسان بتوسطه فكان الحيوان واسطة
 والواسطة في عروض البشري للإنسان ومعنى الثانية ما من الأولى أي سواء عرض
 لها الغرض أو لا وبالذات أول تعرض كالسطح الجسم فإن عروضا له لذاته مع أن
 ثبوته بواسطة انتهائه وانقطاعه وكذلك الخط للسطح والخط للخط بواسطة
 انتهائهما وكذلك اللون فأنها تعرض للسطوح لذاتها مع أن عرضها على محلها مع

أي أحواله التي تلحقه لذاته أو الجزئية
 المساوية له أو الخارج المساوية له
 في الصديق أو في الوجود

البدأ بالفيض كذا حققه في حاشية المطالع وقال فيها ايضا لان المعبر في العرض
 الذاتي هو انتفاء الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت والمعتبر فيها يقابل
 العرض الاول اعني سائر الاقسام ثبوت الواسطة في العروض اذا عرفت هذا
 فمعنى قوله تلحقه لذاته ليس كون الذات علة للعروض لما عرفت من ان السطح
 للجسم والنقطة للخط والخط للسطح والالوان للسطوح اعراض ذاتية مع ان
 العلة في عروضها لها ليس ذوات معرضاتها بل الانتهاء والبدأ الفيض
 ولا انتهاء الواسطة بالكلية بل انتفاء الواسطة في العروض لما عرفت ايضا
 ومعنى قوله اوجزه المساوي او الخارج المساوي ان يكون ذلك المساوي
 واسطة في عروضه فمعرض المعارض له اولواها الذات وبواسطته لكل والمزوم
 واعلم انهم اختلفوا في الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فذهب المتأخرون
 الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها
 في العلم وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحقه الشيء لذاته اوجزه
 او خارج يساويه وذهب المتقدمون الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم
 ليس منها وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته
 او يساويه فالشارح رحمه الله تعالى اختار مذهب المتقدمين كما ترى لما قالوا ان الحق
 تعريف المتقدمين لوجهين احدهما ان المبحوث عنه في العلوم هو الالوان المطلوبة
 لموضوعاتها استعسانا وهي الاحوال التي تطلبها الاستعدادات المختصة بتلك
 الموضوعات ولا شك ان مطلوب الاستعدادات المختصة بالشيء لا بد ان يكون
 مختصا به لا مشترك بينه وبين غيره واللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم لا يكون
 مختصا به بل مشترك بينه وبين غيره فلا يحسن جعله من الاعراض الذاتية المبحوث
 عنها كالحركة بالارادة للانسان فان عروضها بواسطة استعدادها لا اختصاص
 له به وهو كونه حيوانا فانه لا يختص بالانسان بل يوجد في الفرس ايضا لكن
 لتلك الحيوانية اختصاص بالحيوان الذي هو الامر الاعم فهو بالحقيقة عرض
 ذاتي للحيوان الاعم لا الانسان فان دون علم له يبحث فيه عن ذلك العرض
 لا في العلم المدون للانسان لا الاحوال التي تطلبها الاستعدادات التي لا تحصل
 لذلك الموضوع ما لم يصبر نوعا معينا فان هذه الاحوال في الحقيقة احوال النوع
 الاخص الذي كان ذلك الاستعداد مختصا به كالكلم فانه يعرض للحيوان بسبب
 استعداد لا اختصاص له به وهو الناطقية فانها لو اخصت به لتحقق في جميع
 افراد من زيد وفرس وجار وليس كذلك لكنه عارض للانسان الذي هو النوع

الاخص منه مختصا به فهو في الحقيقة عرض ذاتي للإنسان دون الحيوان
وتأيهما ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه اعم منه فلو جعل من الاعراض
الذاتية له المبحث عنها في العلم يلزم خلط مسائل العلم الادنى الذي موضوعه
اخص بمسائل العلم الاعلى الذي موضوعه اعم وكل من الوجهين منقوض
بوجوده على ما بين في محله (قوله فان المبين للشيء) اي في الصدق (قوله
اذا قام به) اي اذا قام ذلك المبين بذلك الشيء (قوله في الوجود آه) لما كان
الخارج المساوي للشيء في الوجود اعم من ان يكون متعلقا بالشيء متعلقا بصلح
ذلك المساوي بذلك التعلق ان يكون واسطة في العروض لذلك الشيء ومن
ان لا يكون كذلك كالتلك الاعظم المساوي في الوجود لسائر الافلاك لكنه لا يكون
واسطة في عروض الحركة للافلاك لعدم التعلق بينه وبين سائر الافلاك بحيث
يعرض له الحركة اولاً وبالذات وبواسطته لسائر الافلاك اذ ان يقيد الخارج
المساوي في الوجود بالشيء الاول فقال فان المبين للشيء اذا قام بذلك الشيء
كقيام السطح بالجسم مساوياً له في الوجود وجد لذلك المبين عارض كاللون
العارض حقيقة لذلك السطح امكن الجسم بوصف بذلك اللون ايضا كان
ذلك اللون من الاحوال المطلوبة في العلم الذي كان الجسم موضوعاً فيه (قوله
للاول) اي ما لم يمتد لذاته (قوله فان لكل من جزأه دخلاً فيه) فيه انه ان اراد
بالكلم ما يقابل الحرس لا يكون من الاعراض الذاتية للإنسان لعدم وجوده
في الأخرس والطفل ولوجوده في بعض الطيور وان اراد به قوة التكلم فلا دخل
في عروضه للحيوان بل منشأ عروضه هو الناطق فالاولى في التمثيل ما قالوا
الاستعداد التخيلى بصور الكليات المتزعة من المحسوسات عرض اولي للإنسان
ناعتار جزئه لانه لا بد لانتزاع الصور من المحسوسات من الحيوانية لانه حساس
ولا يكتفيه الناطق ولا بد لفرض تلك الصور المتزعة كليات من الناطق لانه
مناط الادراك ولا يكتفيه الحيوان (قوله كادراك الامور الغريبة) فيه ان
المراد بالامور الغريبة هي الامور الغير المألوفة وذلك بان لا يكون صور
المحسوسات وادراكها فيضاً في الصور من المبدأ الفياض وهذا الادراك انما
يعرض للإنسان بالاستعداد اعراض له لجزئه المساوي اعنى الناطق فنقص
الادراك لا يكون مثلاً لعارض للجزء المساوي بل المثال له هو ذلك الاستعداد
(قوله والمراد بالبحث آه) فيه اشارة الى ما قالوا ان مشكلة الفن حليلة موجبة
لكلية فخرجت الشرطيات الكلية اذ لا دخل فيها على الموضوع والسالية الكلية

فان المبين للشيء اذا قام به مساوياً له
في الوجود ووجد له عارض قد عرض له
حقيقة لكن الموضوع بوصف به ايضا
كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة
في ذلك العلم الاول كالتكلم للإنسان فان
لكل من جزأه دخلاً فيه والثاني كادراك
الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث
كالضحك له بالتعب والرابع كاللون
للجسم بالسطح المبين له في الصدق
والمساوي في الوجود وما سوى ذلك
اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم
والمراد بالبحث عنها كلها على
موضوع العلم

إيضاً أن لا محل فيها أيضاً بل سلب المحل فإن قيل لا شك في تحقق كل منهما في العلم فكيف يخرج أن اجب عنه بأن الشرطية راجعة إلى الجملة الموجبة والسالبة إلى الوجبة السالبة المحمول لكن في استلزامه بحث لأن السالبة لا تستلزم وجود الموضوع والموجبة السالبة المحمول تستلزمه (قوله نحو الدليل السمي آء) أقوله لا ينسب لما يأتي من قوله وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس أن يقول ههنا الكتاب ثبت الحكم الشرعي وإن يقول والكتاب المأول حتى يقال هناك السنة تثبت الحكم ويقال والسنة للمأولة ويقال في نوع السنة إما مطلقاً نحو المتواتر أو بوجوب العلم أو مقيداً بنحو خبر الاتحاد المسجوع لشرائطه وذكر في محله بوجوب غلبة الظن (قوله فقيل أنه الأدلة آء) وعلى هذا القول مباحث الأحكام ترجع إلى مباحث الأدلة لأن معنى قولنا هذا الحكم ثابت بدليل كذا هذا الدليل يثبت هذا الحكم (قوله موضوعه الأحكام) وعلى هذا القول يرجع بحث الأدلة إلى بحث الأحكام باعتبار أن معنى قولنا الأدلة تثبت الأحكام أن هذا الحكم يثبت بدليل كذا وهكذا بحث الترجيع والاجتهاد (قوله أنه الأدلة من حيث تستلزم آء) وعلى هذا القول يرجع باقي الأبحاث إلى بحث الأدلة بأن البحث عن الترجيع بحث عن أعراض الأدلة بلهتافاً ترجيع بعضها على بعض عند الفراض أو نفاً قطعاً به عند عدم المرجح وعن الاجتهاد باعتبار أن الأدلة ههنا تستلزم منها الأحكام المجتهدة لغيره وعلى ما ذكرنا في الأقوال الثلاثة لئلا يتراع بينهم في الحقيقة بل هو لفظي قال المتأخران في حواشي التلويح وظني أنه خلاف في المعنى لأن من جعل الموضوع الأدلة جعل الأدلة مباحث الأحكام من حيث الثبوت راجعة إلى أحوال الإجماع من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع كلاً الأمر من حاول توضيح والتفصيل انتهى (قوله لأن الأدلة هي السابقة في الاعتبار) فيه أنه إن أراد أن ذات الأدلة من حيث هي سابقة على المدلول في الاعتبار فحقوز بالصالح والعالم فإن ذات الصانع وهو المدلول مقدم في الاعتبار على ذات العالم وهو الدليل وإن أراد أن الأدلة من حيث العلم أي من حيث إن العلم بها يستلزم العلم بالمدلول سابقة في الاعتبار فمجنوع وإنما المقدم عليه هو العلم بتقدمه

أما مطلقاً نحو الدليل السمي يثبت الحكم الشرعي أو مقيداً بعرض ذاتي نحو الدليل المأول يفيد الظن أو على نوع الموضوع أما مطلقاً نحو الأمر يفيد الوجوب أو مقيداً نحو الأمر المقارن بقرينة الإباحة يفيد الإباحة أو على عرض ذاتي له أما مطلقاً نحو الخاص يوجب الحكم قطعاً أو مقيداً نحو الخاص المأول يفيد الظن أو على نوعه أحاط مطلقاً نحو المطلق يوجب الحكم مطلقاً أو مقيداً نحو المطلق المقارن بما يوجب حله على المقيد يوجب الحكم مقيداً وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس إذا عرفت هذا فاعلم أنه اختلف في موضوع الأصول فقيل أنه الأدلة والاجتهاد والترجيح وقال الإمام أحمد الأسلام في معيار العلوم موضوعه الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة وقال صاحب الأحكام أنه الأدلة من حيث تستلزم منها الأحكام واختاره المتأخرون لأن تعدد الموضوع منعه بعض الأئمة وعند المجوزين الأصل عدمه وتقليل خلاف الأصل بقدر الامكان هو الأصل كما سبق وقد أمكن لأن أحوال الأحكام من حيث الثبوت راجعة إلى أحوال الأدلة من حيث الثبوت ولم يعكس لأن الأدلة هي السابقة في الاعتبار

الدليل لا العلم بنفسه لان العلم بالدلول مقارن بالعلم بالدليل من حيث هو دليل
زعموا لاننا حصلنا مقدمات الدليل ورتبته ترتيبا صحيحا ينقل اليه من دفعه
الى المطلوب فرمان الترتيب وحصول العلم بالدلول واحد اللهم الا ان يقال ان
المراد بالسبق هو السابق الذاتي لا الزماني (قوله الادلة السمعية لا مطلقا) اعلم
انهم ذكروا ان الخبيثة المذكورة في موضوعات العلوم قد لا تكون من
الاعراض المبحوث عنها في العلم بل تكون جزأ من الموضوع كقولهم موضوع
العلم الالهي هي الموجود من حيث هو موجود بمعنى انه يبحث فيه عن الفوارض
التي تلحق الموجود من حيث هو موجود كالعلة والمعلولة والوجوب والقدم
والحدوث لاني حيث انه جوهر او عرض او مجرد فلا يبحث فيه عن
خبيثة الوجود لان موضوع الفن لا بد وان يكون مسلم الثبوت في الفن والا
فلو كان الوجود من الاعراض المبحوث عنها في ذلك الفن لم يقبله على نفسه
وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن
الانسان من حيث يصح ومرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث انه يحرك
فيستكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا
الحرارة والبرودة في الطبيعى وحيث لا يكون قيد الخبيثة جزأ من الموضوع
بل يكون سببا للاعراض النابتة المبحوث عنها في العلم ولو كانت جزأ من
الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنه في العلم ويجعل من محولات
مسائله لذل لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع كما لا يبحث عن وجوده بل عن
اخره الذي لا يتغير وقولهم موضوع الاصول الادلة والاجكام من حيث الثبات
والثبوت ينبغي ان يكون من الثاني لان الثبات والثبوت من الاعراض المبحوث
عنها في الفن واعتراض عليه للتفتازاني بان لا يسلم ان الخبيثة هي القسم الاول جزء
من الموضوع بل قيد لموضوعه بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي
تلحقه من تلك الخبيثات وذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الخبيثة في القسم الثاني
المضيق في الموضوع على ما هو الظاهر من كلام القوم لا يساوي العلم من الخبيثة
بل بان ان يكون البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولا تشارك العلمين
في موضوع واحد بالذات والاعتبار ورد بان الخبيثة المذكورة اعني القسم الثاني
فيها لو جعلت قيد الموضوع بالمعنى المذكور لوجب ان لا يبحث عنها في العلم
بضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والارز تقديم الشيء
على شيء ضروري وان ما به يعرض الشيء لا بد وان يتقدم على المعارض

والحق انه (الادلة) السمعية لا مطلقا
بل من حيث ثبت بها الاحكام الشرعية
(والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من
حيث ثبتت بالادلة السمعية (لما اختاره
صاحب الاحكام) خصه بالرد لكونه
اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان
الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز
تعدد اذ كان المبحوث عنه

ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة
والسكون مما يعرض للجسم من حيث يهرك ويسكن فلا يجوز ان يكون قيداً
للموضوع بل يكون بياناً للاعراض الذاتية واجيب نارة بان المراد بكونها قيداً
ليس كون انفس تلك الحثيات قيداً للموضوع حتى يرد عليه ما ذكر بل يمكن
تلك الحثية قيد له وانفسها اعراض مجعوث عنها في العلم مثلاً امكان الصحة
والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك قيد للموضوع وانفس هذه
الاعراض مجعوث عنها في العلم وضعف هذا بعدم عمشته في مثل قولهم موضوع
علم السماء من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيرها
بامكان الطبيعة واستعدادها وايضا يستلزم ان لا يبحث في الطبيعي عن استعداد
الحركة مع انه يبحث فيه عن كون الفلك قابلاً للحركة المستديرة واخرى بالانما
يجب ان لا يبحث عنها في العلم اذا جعلت قيداً للموضوع اذ لو كان يلزم من كونها
قيداً للموضوع لحوق العوارض المجعوث عنها في العلم بواسطة تلك الحثية البتة
لكن الملازمة متنوعة وانما يلزم ان لو كانت قيداً للعروض امكنها قيد البحث
للعروض يعني ان لفظ الموضوع في قولهم موضوع علم الطب بدن الانسان
من حيث الصحة والمرض مثلاً يتضمن امرين البحث والعروض والحثية المذكورة
قيد البحث لا للعروض فلا يكون الحثية مدخل في عروض العوارض المجعوث
عنها في العلم وهذا هو الذي سماه التفاتاني في التلويح بحقيقة ما حاصله ان البحث
في الفن عن العوارض انما هو باعتبار هذه الحثية وبالنظر اليها لا ان جميع
العوارض المجعوث عنها في الفن يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه
الحثية واخرى بان حثية الصحة مثلاً اعتبارها واعتبارها بغيرها وليست على
الحقوقها بل لجلها يعني ان الابراد المذكور انما ردا اذا كانت الحثية عين ما اضيفت
اليه بان كانت عين الصحة مثلاً وليست كذلك لان حثية الصحة مثلاً اعتبارها
ولاشك ان اعتبار الشيء غيره فاسبب لحوق العرض هو اعتبار الصحة والعرض
اللاحق هو الصحة مثلاً والحال ان الصحة مثلاً لو اعتبرت سبباً فلسست سبباً
لحوقها في نفس الامر بل لجلها يعني ان حصولها لكونها غاية داع الى البحث
عنها هذا هو الذي سماه المولى الفناي في فصول البدائع حقاً مبني على ان
اضافة الحثية في امثاله ليست بيانية على ما هو المشهور بل لامية والمجتهون على
انها بيانية واعتمدوا عليه في الردين الاولين واقول تحقيق المقصود بان الاعراض
الذاتية في كل علم هي الآثار المطلوبة لاستعداد مخصوص بموضوعه

على ما ذكرناه آنفا وقد تقرر ان للواحد الغير الحقيقي جهات متعددة باعتبار
كل منها يستعد نوع من العرض يبحث عن كل نوع في علم مستقل ~~هنا~~ الادلة
السمعية لها نوع من العرض الذاتي يرجع اليه نحو الامكان والقديم والحدوث
ونوع آخر يرجع اليه نحو كونها جلية اسمية او فعلية او مغيرة او مبنية ونوع
آخر يرجع اليه نحو اثباته الاحكام الشرعية ولا شك ان كلا من الانواع الثلاثة
يحصل للادلة باعتبار استعدادات ثلاثة حاصلة لها من جهات ثلاث وان
لم نعرف تلك الجهات ولا شك ايضا ان لا يبحث في الاصول عن كل من هذه الانواع
الثلاثة بل من النوع الاخير فقط فاذا قلنا موضوع الاصول الادلة ~~و~~ يستعملها
بفهم منه انه يبحث فيه عن الانواع الثلاثة اللاحقة لها بحسب استعداداتها
وليس كذلك ولذا قال الشارح لا مطلقا فاذا قيل من حيث يثبت بها الاحكام
يتعسف ان تلك الادلة باعتبار استعدادها وصلاحياتها لا يثبت بها الاحكام
الاحكام موضوع الفن لا باعتبار استعداد آخر من الاستعدادات الثلاثة فيها
من جهات اخرى ولهذا قيد بالحقيقة المذكورة فكانت الحقيقة المضافة الى الاثبات
عبارة عن استعداد الموضوع المقتضى لهذا النوع من العرض اعني الاثبات
وتفصيل الاثبات هو الاعراض المبحوث عنها وهذا بناء على ان اضافة الحقيقة
ليست بمانية كما اختاره المولى الفارسي ولاجل ان التبادر من الحقيقة في امثاله
كونها قيدا للموضوع وسببا لحقوق الاعراض لا للحمل قال الشريف في شرح
المواقف ينبغي على قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية ان الحقيقة المذكورة لا تدخل لها في عروض القدرة للمعلوم
مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحقيقة انتهى اذا عرفت هذا فالفرق
بين ما ذكرناه في تحقيق الحق وبين ما سبق ان قيد الموضوع في الجواب الاول
هو الامكان القدر لا الحقيقة المذكورة في الكلام بل هي عين المضاف اليه
من الاعراض بخلاف ما ذكرناه فان القيد هو الحقيقة المذكورة لا بالامكان القدر
بناء على انها ليست عين المضاف اليه وفي الجواب الثاني بما سمعنا من التفاتنا في تحقيقها
ان الحقيقة عين المضاف اليه ايضا وانها قيد للفظ الموضوع باعتبار احد جزأه
وفيما ذكرنا انها قيد لما صدق عليه الموضوع وفيما سمعنا الفارسي حقا انها
وان كانت قيدا لما صدق عليه الموضوع الاتهام يجعلها عبارة عن الاستعداد
للموضوع بل بمعنى الاعتبار وهو مطالب ببيان المراد بالاعتبار ثم المراد
بالسمعية ما ثبت كونه دليلا بالشرع لا ما يكون من السموعات

والأفلا يصدق على القياس والاجماع وهذا القيد احتراز عن الأدلة غير السمعية
فإنها ليست موضوع هذا العلم فإن قيل إن العوارض المجنوحات منها ليست
أعراضاً ذاتية للأدلة السمعية أي هذا المفهوم بل لما صدق عليه هذا المفهوم
فكيف يصح قوله موضوعه الأدلة السمعية قلنا معنى كون هذا المفهوم موضوع
الفن أن هذا المفهوم ملحوظ في المباحث على معنى أنه يبحث في الأصول عن
أعراض ما تنصف بهذا الوصف بلا غلاطة خصوصية الأفراد والأنواع
(قوله أي مرجع محمولات المسائل) فيه إشارة إلى ما قالوا أن معنى قولهم
موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أن يرجع البحث عن العرض
الذاتي في الفن إلى البحث عن العرض الذاتي للموضوع على ما بيناه سابقاً عند
تعريف الموضوع وإلى ما أشار سابقاً بقوله والمتراد بالبحث عنها جعلها إلى قوله
أو على نوعه (قوله والعرض الذاتي) تفسير للمرجع وقوله في الحقيقة محمول
بكل من المرجع والعرض الذاتي (قوله إضافة مخصوصة) كما وقع
البحث في فتا هذا عن ثبات الأدلة الأحكام وعن ثبوت الحكم بالأدلة فإن كل
واحد من الأثبات والثبوت إضافة مخصوصة بين الأدلة والأحكام وارجع
محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة لموضوع الفن فإن العوارض التي
لا يبحث عنها في الفن ولكن لها دخل في المجنوحات عنه بعضها راجعة إلى
الأثبات كالمعوم والأشراك والخصوص وكون الخبر متوقفاً أو واحداً أو مشهوراً
إلى غير ذلك وبعضها راجعة إلى الثبوت ككون الفعل عبادة أو عقوبة فإن
للاول دخلاً في ثبوت الحكم بالظن والثاني دخلاً في ثبوته بالقطعي وإن الأحوال
الراجعة إلى الأثبات ناشئة عن أحد المضافين وهو الدليل والأحوال الراجعة
إلى الثبوت ناشئة عن المضاف الآخر وهو الحكم فقوله إضافة احتراز عما إذا
لم يكن المجنوح عنه إضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف مثلاً
وقوله مخصوصة احتراز عما كان المجنوح عنه إضافة لكن لأدخال للأحوال
الناشئة عن أحد المضافين في المجنوح عنه بل كل ما له دخل في المجنوح
عنه ناشئ عن الطرف الآخر فقط كما في النطق الباحث عن الإيصال إلى
المجهول إذ لأدخال في الإيصال للأحوال الناشئة عن المجهول الموصول إليه
بل كل ما له دخل فيه هو الأحوال الناشئة عن المعلوم الموصول والمختص أن
كون المجنوح عنه إضافة خاصة تجوز تعدد الموضوع بها يتوقف على كون
بعض ما لها دخل فيه ناشئ عن أحد الطرفين وبعضها ناشئ عن الطرف الآخر

أي مرجع محمولات المسائل والعرض
الذاتي في الحقيقة إضافة مخصوصة

لان المراد بالاضافة الخصوصية هي النسبة التي يعبر عنها باعتبار واحد طرفيها
 بالاثبات وباعتبار الطرف الآخر بالثبوت فراجع محمولات المسائل انما يكون
 نسبة بينهما اذا كان ما تتوقف عليه تلك النسبة بعضها في طرف وبعضها
 في طرف آخر اذ لو كان كلها في طرف الادلة مثلا فالمرجع حينئذ حال الادلة
 القائمة بها من الاثبات لا النسبة التي تستوي بين الطرفين ولو كان كلها في طرف
 الحكم فالمرجع حينئذ حاله القائم به من الثبوت بالادلة لا النسبة بينهما وهذا
 كما قالوا ان مرجع محمولات المنطق الاتصال الى مجهولات وهو نسبة بين
 الموصل والموصل اليه لكنه لما كان شروط الاتصال كلها في طرف الموصل لم يكن
 المرجع النسبة بين الموصل والموصول اليه ولم يجعل موضوع المنطق بل كان
 للرجع حال للعلم الذي هو الاتصال واما اذا كانت الموقوف عليه لها بعضها
 في جانب وبعضها في جانب آخر فلا يمكن جعل المرجع حال احدهما لئلا يلزم
 للمرجع بلا مرجع (قوله بان يكون العوارض) بيان لكونها اضافة مخصوصة
 والباء ياتية (قوله وراجعة) محطت على قوله لها دخل (قوله انما هي
 المسائل) هذا الحصر بظاهره يتناقض ما سبق من ان انتهاء العلوم المدونة لا تطلق
 حقيقة الاهلي القواعد او اذراكها او الملكية اللهم الا ان يقاله مراده الحصر
 الاضافي بالنسبة الى الموضوعات والمبادئ لانها انما عدا من اجزاء العلوم
 تسامحا لشدة الاحتياج اليها فليس حقيقة المسائل المقصودة بالذات
 لا الموضوعات والمبادئ (قوله فالتحاد العلم واختلافه) اي كونه عليا واحدا
 مدونا وكونه علوما كثيرة مدونة انما هو اتحاد مسائله واختلافها بمعنى تناسلها
 وعدم تناسلها فان تناسلت يكن علما واحدا والا يكن علوما متعددة فالانفراد
 والاختلاف في قوله فالتحاد العلم واختلافه بمعنى الوحدة والعكس وفي قوله
 باتحادها واختلافها معنى التناسل وعدمه (قوله لما تركب آة) قد تقدم ان
 التركيب جزأ صورتيا ولم يذكرها لان اختلاف طرق المسائلين واتحادهما ينالزم
 اختلاف نسبتيهما واتحادها فلا حاجة الى ذكرها (قوله كان المعبر بها) اي
 في اتحاد المسائل الكثيرة (قوله اتحاد كل آة) اي كل من الجزأين من كل من
 المسائلين فصاعدا بمعنى ان هذه المسئلة بلا جزأينها تناسب تلك المسئلة بكونها
 جزأينها وهي كذا (قوله بمعنى تناسله التام) معنى التناسل التام ان يرجع موضوع
 كل مسئلة مسئلة من مسائل ذلك العلم الى موضوع العلم ومحمولها الى محمول العلم
 سواء كان موضوع العلم شيئا واحدا كفعال المكلفين للفقهاء او متعددا كالادلة

بان يكون العوارض التي لها دخل
 في المحرر عنه وراجعة في الحقيقة اليه
 بعضها ناشئا عن احد المضامين
 وبعضها عن الآخر فوضيعة
 كلا المضامين وذلك لان حقيقة العلم
 انما هي المسائل فالتحاد العلم واختلافه
 انما هو باتحادها واختلافها
 ثم انها لما تركبت من جزأين موضوعات
 مرجعها موضوع العلم ومحمولات
 مرجعها العرض الثاني للموضوع
 كان المعبر في اتحادها اتحاد كل
 من الجزأين بمعنى تناسله التام وعدم
 اختلافه لا بمعنى عدمه لعدم
 وفي اختلافها اختلاف واحد منهما
 لان انتهاء القاسم يحصل بمجرد ذلك
 بخلاف ثبوتة وذلك مما لا يخفى
 ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى
 الاضافة الخصوصية بتعدد الموضوع
 البتة مع اتحاد العلم

والاحكام للاصول فان موضوع كل مسئلة منه لابد ان يرجع الى الادلة
والاحكام ومجملها الى الاثبات والثبوت فان تناسبت المسائل الكيفية بهذا
التناسب بعد كلها علما واحدا حاصله ان وحدة العلم وكثرة اقسامها وتناسب
مسائله وعدم تناسبها وتناسب مسائله وعدم تناسبها بتناسب اجزاؤها وعدم
تناسبها وتناسب اجزاؤها تناسبا تاما بان ترجع موضوعاتها الى شيء واحد
ومجمولاتها الى العرض الذاتي لذلك الشيء كما في الفقه والنحو وترجع موضوعاتها
الى الشئتين اللذين يقعان طرفا للنسبة التي كان بعض ما يتوقف عليه تلك
النسبة من شرائطها واحوالها ناشئا من احد الشئتين والبعض الآخر مما يتوقف
عليه تلك النسبة ناشئا من الشيء الآخر وترجع مجملاتها الى تلك النسبة
كما في الاصول فان موضوعات مسائله ترجع الى الادلة والاحكام ومجملات
مسائله ترجع الى الاثبات والثبوت اللذين هما نسبة واحدة بالذات بين الادلة
والاحكام يعبر عنها بالنسبة الى الادلة بالاثبات وبالنسبة الى الاحكام بالثبوت
في الصورتين تعد تلك المسائل علما واحدا وعدم تناسبها يحصل بمجرد عدم
تناسب احد الطرفين واعلم ان مراده بحمل الاتحاد على التناسب التام دفع
اعتراض التلويح الذي اوردته على وجه التردد بقوله وفيه نظر لانه على
ما سيبينه (قوله والا) اي وان لم تكن المجملات راجعة الى الاضافة
المخصوصة بان لم تكن اضافة بل وصفا قائما بشيء واحد كما في موضوع الفقه
او كانت اضافة بين الشئتين ولكن لم تكن العوارض التي لها دخل فيها بعضها
ناشئة عن احد الشئتين وبعضها عن الآخر بل كانت كلها ناشئة عن المضاف
كما في المنطق فان موضوعه هو الموصل مع ان اعراضه الذاتية هي الاتصال بين
الموصل والموصل اليه ولم يكن الموصل اليه موضوعا له كالوصل لان الاحوال
التي لها دخل في الاتصال كالجنسية والفصلية والخاصية والحدية والسمية
وكون القضية موجبة وسالبة وشرطية متصلة ومتفصلة لزومية ونحوها كلها
ناشئة عن الموصل لا عن الموصل اليه فكان موضوعه شيئا واحدا في
الصورتين لا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم بل يختلف (قوله كما قيل
في احوال الاحكام) فائله هو صاحب الاحكام (قوله وقيل بالعكس)
فائله الامام حجة الاسلام كما ذكره آغا (قوله لانه ترجع بلا مرجع) علة لقوله
ولا وجه رجوع احديهما وذلك لان انساب تلك الاضافة الى الطرفين على
السواء على ذلك التقدير فجعل احد الطرفين موضوعا للعلم دون الطرف الآخر

والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا
يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك
الاضافة بتعدد الموضوع فلا
الاعراض اللازمة لاحد المضامين
لما تفرقت الاعراض اللازمة للمضاف
الاخر بالتعدد تغايرت المترجمات
بالضرورة ولا وجه رجوع احديهما
الى الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال
الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة
وقيل بالعكس لانه ترجع بلا مرجع
وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار
يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة
بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجع

ترجيح بلاهر جمع وما سبق من سبق الأدلة معارض بسبق الإحكام على الأدلة
 لكونها مقصودة بالذات فلا يصلح مرجعها فيجعل كل منهما موضوعا بخلاف
 جعل الموصل فقط موضوعا للناطق مع أن الإيصال المبحوث عنه فيه إضافة
 بين الموصل والموصل إليه لأنه مرجعها أعني كون كل من العوارض التي لها
 دخل في الإيصال ناشئة عن الموصل دون الموصل إليه (قوله على ذلك التقدير)
 أي على تقدير رجوع المحمولات والاعراض المبحوث عنها إلى الإضافة
 الخصوصية (قوله فلان مأخذ الفصل الداخل) لفظ الداخل صفة للمأخذ وهو
 إشارة إلى ما في شرح المقاصد من أن موضوع العلم بمنزلة المادة وهي مأخذ
 للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به يكال التميز
 انتهى وإنما جعلوا الموضوع مأخذ للجنس والاعراض الذاتية مأخذ للفصل
 لما قرر أن الاطلاع على ذاتياته الحقائق الموجودة لما كان متعسرا بل متعذرا
 عطلقا وعلى ذاتيات الأمور الاعتدالية متعذرا لما لسه إلى غير المختار نظروا
 في آثارها العارضة وأخذوا منها ما يحمل على تلك الحقائق وجعلوا أهم المحمولات
 المستعينة لها جنسا وأخصها فصلا وإن لم يعلم كونها ذاتيتين لهما فأخذوا الحيوان
 من بدن الإنسان وجعلوه جنسالة لكونه مأخوذا من مادته والناطق من نفسه
 التي هي كالصورة له وجعلوه فصلا عما له لأن صورة الشيء هي الجبر التام له
 فكذلك جعلوا موضوع كل علم مدون بمنزلة المادة واعراضه الذاتية بمنزلة
 الصورة وأخذوا من الأول مجموعا ولا أع وجعلوه جنسا ومن الثاني مجموعا
 وجعلوه فصلا فأخذوا من ذات موضوع الأصول مفهوم الأدلة ومن ذات
 اعراضه الذاتية مفهوم الأليات والثبوت وقالوا هو علم باحث عن الأدلة
 والإحكام من حيث الأليات والثبوت (قوله لما أخذ بالجنس) أي بوجه الجنس
 كوحدة الإنسان والفرس في الحيوانية (قوله وكان جامعا بين الموضوعين)
 أي الأدلة والإحكام (قوله أخذ كل من الجزأين) أي كل من جزئي مسألة
 مسألة من مسائل الفن مع الآخر (قوله أما المحمول فظاهري) لأن محمولها
 جميع مسائل هذا الفن مع هذا الجنس وهو الإضافة التخصصية التي تقدم بينها
 والأحوال الناشئة عن المضاف نوع من ذلك الجنس وعن المضاف إليه نوع
 آخر منه (قوله فإذا أخذنا) أي إذا تناسب الموضوعان تناسبت المسائل أيضا
 فإن قيل قد تقدم أن المراد بتناسب المسائل هو التناسب التام الذي يتناسب
 الطرفين بمجرد تناسب الموضوعين لا يستلزم هذا التناسب قلنا لما كان تناسبت

وأما اتحاد العلم على ذلك التقدير
 فلأن مأخذ الفصل الداخل في حقيقة
 المسائل وهو المبحوث عنه لما وجد
 بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين
 لكونه إضافة واحدة بينهما اتحاد
 كل من الجزأين أما المحمول فظاهري
 وأما الموضوع فلأن المراد بالاتحاد
 التناسب التام وبالأختلاف عدمه
 لا مجرد تعدده ولا شك أن الإضافة
 الجامعة بينهما توجب تناسبهما المتألف
 للاختلاف فإذا اتحدتا اتحدت
 المسائل

المجولات ظاهر اعلی ما تقدم استغنى عن ذكره بذكر تناسب الموضوع (قوله)
فيجحد العلم (ای يصير علما واحدا والوحدة هنا بمعنى ما يقابل الكثرة (قوله)
ذلك التقدير (ای تقدير رجوع المجولات الى الاضافة المخصوصة اعني كون
المجوح عنه نسبة مخصوصة بين الشئين الذين كان بعض ما يتوقف عليه تلك
النسبة ناشئا عن احدهما والبعض الآخر عن الآخر وانتفاء هذا التقدير
قد يكون بان لا يصح كون المجوح عنه نسبة كما في الفقه وقد يكون بان يكون
نسبة لكهما ليست كالنسبة المذكورة كما في المطلق على ما تقدم (قوله الاول)

باطل بالاجماع) لعدم التناسب التام بين المسائل بكل من جنسها اما بين مجولاتها
فلا يتفاء الاضافة المخصوصة على الفرض واما بين موضوعاتها فلا يتفاء جامعها
اصلا على ما هو الفرض ايضا لان الفرض في تعددها بلا اشتراك في جامع
فان قيل انتفاء الجامع المخصوص بين المجولات لا يستلزم انتفاء الجامع
المطلق فيجوز ان يكون بينهما جامع آخر غير الاضافة قلنا نعم الا انه لا يصح للمسمى
بان انتفاء التناسب يثبت بانتفاء الجامع في احد الطرفين (قوله اذا اشتركت
في جامع ذاتي) اعلم ان الاشتراك في جامع ذاتي اعم من الاشتراك في الجنس بان
تكون تلك الامور المتعددة انواعا متدرجة تحت جنس كما ذكره ابن سينا
وفي الاشتراك في النوع بان يكون تلك الامور اصنافا متدرجة تحت نوع كما يشترك
الرومي والحشبي والهندي في الانسان حتى لو بحث في علم عن هذه الاختلاف
لكان موضوعه ذلك النوع فان قيل ان الاعراض المجوح عنها في الفن اخص
من ذلك الجامع الجنسي والنوع لانه لا يبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية
لانواع الجنس واصناف النوع فيكون اخص من الجنس والنوع فيكون اعراضا
غريبة للجنس والنوع قلنا قد تقدم ان معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية ما يرجع فيه البحث عن الاعراض الذاتية الى البحث
عن الاعراض الذاتية للموضوع والبحث عن الاعراض الذاتية لتلك الانواع
والا يضاف ليس من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث رجوعها
الى البحث عن الاعراض الذاتية للموضوع اعني الجنس والنوع (قوله كان
الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع) فلا تعدد الموضوع وهو خلاف الفرض
لان الفرض تعدد (قوله ان التشكيلات) اي كون المقادير متشكلا
وكذا التثليث والتربيع بمعنى كون المقادير مثلاثا ومربعات فكون التشكيلات
جمعا مصدرا مبنيا للمفعول (قوله امورا تخيلية) اي سمائية رك بالحس

فيجحد العلم ضرورة واما عدم تعدد
الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه
لو تعدد عليه فاما ان يتعددا لا اشتراكها
في جامع او باشتراكها في جامع ذاتي
فوعرضي الاول باطل بالاجماع وكذا
الثاني والثالث عند المحققين اما الثاني
فلان الامور المتعددة اذا اشتركت
في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة
ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء
ان التشكيلات المجوح عنها
في الهندسة من التثليث والتربيع
والخميس والسدس ونحوها
لما كانت امورا تخيلية

والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسى بعيد عن الخيال وادراك البرهان على حقوق الامور الحقيقية للمعنى الجنسى البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى حقوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقا لوا موضوعها خط والسطح والجسم التعاملي تسهلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والاتحاد الثقة والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرض الخاص نوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والاما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينها لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ في اللفظ

المشترك لكونها منتزعة من الجزئيات الخارجية ومختصة في الخيال فيكون التيسر الى المحافظة لا الى المدركة (قوله بعيد عن الخيال) لانه كلي لا يبدل ولا يحل والرسم في الخيال هو المعاني الجزئية المدركة بالجنس المشترك المنتزعة من الصور الخارجية (قوله اقرب من الجنس) لان ادراك الجنس لا يد فيه اولامن تجرد النوع عن الشخصيات وثانيا عن تحليل النوع الى الجنس والفصل بخلاف ادراك النوع فله يحصل بمجرد الجرد عن الشخصيات فيكون اقرب الى الخيال (قوله والمقدار) بالنسبة عطف على المضاف وقوله المشترك كمن صفة للمعطوف والمعطوف عليه (قوله في العرضية) وكذا في الوجود (قوله في العرض الخاص نوع) اي نوع من الانواع التي اردنا جعلها موضوعها لعم واحد باعتبار اشتراكها في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاعذية والادوية والغذاء صير الاربعة والامرجة فانها انواع متباينة لا يشترك بينها في جنس قريب كاشتراك الخط والسطح والجسم التعاملي في المقدار فاذا اردنا جعلها موضوعات للطب لا يمكن باعتبار جامع ذاتي من معنى جنسي لونيوع لعدم اشتراكها فيها ولا باعتبار عرض خاص نوع واحد منها كالصحة الخاصة ببدن الانسان لان الاشتراك فيها ليس بشرط والاما وقع البحث في الطب عن احوال الاجزاء والاعذية والادوية والامرجة لانها لا تشارك البدن في الصحة حتى تشترط وانما تشارك تلك الاشياء البدن في الانتساب الى الصحة والاشتراك في الانتساب اليها اما من قيل الاشتراك في العرض المطلق او من قيل الاشتراك في القدر المشترك بين تلك الامور المتعددة وعلى التقديرين لا يصلح جامعا اجماعا على الاول فلامر واما على الثاني فلان اعتبار المشترك بينهما لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ فان موضوعاتها اعني الالفاظ تشارك في عرض هو القدر المشترك بين موضوعات النحو والصرف والمعاني والبيان ولو كان البحث عن احوال الالفاظ للاحتراز عن الخطأ في اللفظ فاذا عرفت هذا فموضوع الطب ليس هو تلك الاشياء المتعددة بل بدن الانسان من حيث يصح وعرض البحث عن الاجزاء والاعذية والادوية وغيرها باعتبار رجوعها الى البحث عن صحة البدن ومريضه (قوله واعتبار ما بينها) اي بين تلك الامور التي اردنا جعلها موضوعا لعم واحد مع انتفاء التقدير المذكور حاصلة ان الجامع العرضي بينها اما عرض عام او عرض خاص بواحد منها او عرض مشترك بينها والكل باطل اما الاول والثاني فلان كون

واما الثالث فلا فضله الى اتحاد جميع العلوم العربية ومن هنا ظهر عدم صحة
 ضمير الثنية في بينهما كما وقع في بعض (قوله فلان تعدده أه) لان اختلافه
 الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم هو الاختلاف بمعنى عدم
 التاسب التام على مامر ولا خفاء في ان تعدد الموضوع على تقدير عدم رجوع
 المحمولات الى الاضافة الخصوصية عبارة عن عدم هذا التاسب (قوله وقد
 تقرر في موضعه أه) اعلم انهم اختلفوا في ان الشيء الواحد ذاتا واعتبارا هل
 يجوز ان يكون موضوعا لعينين مختلفين او اكثرا لا يجوز قالوا لا يكون انه
 لا يجوز والام لا يتمايز لان تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وقال بعض
 المحققين انه جائز وواقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية
 مشوعة بحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر منها فيتمايز العلمان
 بالاعراض المحيوت عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد
 العلم واختلافه انما هو باتحاد مسأله واختلافها وكما اتحد المسائل باتحاد
 موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحد حقيقة
 او متعدد نتيجة الاضافة الخصوصية على ما تقدم ويختلف باختلافها بان
 لا يرجع الى موضوع العلم كذلك يبعد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع
 من الاعراض الذاتية للموضوع ان اتحد الموضوع او الى جنسها الذي هو
 الاضافة الخصوصية ان تعدد الموضوع كما تقدم او الى جنسها الذي هو غير
 الاضافة الخصوصية ان اتحد الموضوع كما في المنطق ويكون المحيوت عنه
 في الحقيقة هو ذلك الجنس ويختلف باختلاف محمولاتها بان لا يرجع الجميع الى
 نوع من الاعراض الذاتية الا ان المعبر في اتحادها اتحاد كل من الموضوع
 والمحمول وفي اختلافها يكفي اختلاف احدهما على مامر والحاصل انه لا فرق
 بين الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحاد العلم واختلافه فكما يصح التمايز تمايز
 الموضوع فكذلك يصح تمايز المحمول ايضا فان قيل هذا جواز عقلي ونحن اعتبرنا
 الموضوع في التمايز اصطلاحا ولا تمنع الجواز العقلي قلنا لا مضايقة في الاصطلاح
 واما الوقوع فلان الحكماء جعلوا اجسام العالم وهي النسايط من الافلاك
 والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعلم
 من حيث الطبيعة والحيثية فهما بيان الاعراض الذاتية للمحيوت عنها لا جزء
 الموضوع والالواق البحث عنها في العين فموضوع كل منهما اجسام العالم
 على الاطلاق لكن البحث في الهيئة عن اشكالها وفي علم السماء والعالم عن

واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع
 على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده
 حيث ذعن اختلافه الموجب لاختلاف
 المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان
 تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع
 الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه
 ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر
 الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد
 الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق
 كلام صاحب التبيين

طباعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع
 بالذات والاعتبار فالشارح رحمه الله اختار ما ذهب اليه بعض المحققين حيث
 قال ان مجرد تنوع الاعراض الذاتية اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا
 لتعدد العلم وان اتحد الموضوع لكن في كل من وجهي الجواز والوقوع بحثا عما
 في وجه الجواز فلو جوه الاول انه مبني على كون الطبيعة الملة كورة في تعريف
 الموضوع بيان تنوع الاعراض الذاتية وقد عرفت فيما سبق انها قيد للموضوع
 لا بيان لتنوع الاعراض الذاتية فاذا كانت قيد له تعدد الموضوع بتعدد القيود
 فلا يكون الموضوع واحدا ذاتا واعتبارا بل بتعدد اعتبارا ولوسم اتها لتوزيع
 الاعراض الذاتية وامكانه لا يتنوع الاعراض الذاتية لشيء واحد من جهة
 واحدة بل انما تنوع من جهات متعددة فذلك الشيء متعدد بحسب تعدد الجهات
 فلم يكن الموضوع واحدا ذاتا واعتبارا والثاني ما ذكره في التلويح انهم لما حاولوا
 معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا للحقائق انواعا واختصاصا ونحوها مما
 احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متجذبة في كونها بحثا
 عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما
 واحدا يفرق بالتدوين والسمية وجوز والكل احدا ان يضيف اليه ما يطبع عليه
 من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما محيط به
 الطائفة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الان
 يوضع شيء واحد واشياء متسابقة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها
 ولا معنى لتمايز العلوم الان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء مغايرة
 بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ
 في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجعولة مطلوبة والموضوع
 معلوم بين الوجود في العلم فهو الصالح سببا لتمايز العلم حاصله ان تمايز العلوم تمايز
 موضوعاتها ليس مجرد اصطلاح بل لكون الموضوع صالحا في نفسه للسببية
 لتمايز العلم والثالث انه لو جاز تعدد العلوم باعتبار تعدد انواع الاعراض الذاتية
 لشيء واحد لم يجوز تعدد كل علم من العلوم المدونة اقاما من علم الا ويشغل
 موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فليكن احد ان يجعله علوما متعددة بهذا
 الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث
 الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف
 فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف كذا في التلويح و اشار الشارح بقوله اذا لم يرجع

الى الامر الواحد الى دفعه فانه لم منه ان تنوع الاعراض لا يكون سببا
لتعدد العلم اذ ارجع الى شئ واحد وكل من الوجوب والحرمة والاباحة والتدب
والكرهه راجع الى مائت بخطاب الله تعالى فلا يصير سببا لنوع علم الفقه واما
في الوقوع فلان موضوع علم السماء والعالم ليس اجسام العالم مطلقا لكون
الاعراض المجوئ عنها اخص منها مطلقا بترتيب على استعداد اخص غير
استعدادها لسائر الاعراض الذاتية لها فموضوع علم السماء والعالم هو تلك
الاجسام من حيث اشتغالها على الطبيعة التي هي مبدأ التقدير يخرج المادية
من القوة الى الفعل في الترتيب عليه وموضوع علم الهيئة تلك الاجسام من حيث
صلاحية لقبول الاثر الذي هو الشكل وقوله ولان تعدد الموضوع وتنوعه
اي تعلبه وتنوعه على انتفاء ذلك التقدير (قوله بحيث تدفع عنه اعتراضات
التلويح) منها ما اعترض على قوله ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف
المسائل على انتفاء ذلك التقدير بقوله انه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكررها
لا نسلم انه يوجب اختلاف العلم لان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد
عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكرر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لولم تكن
الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما يكون
موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها في امر ذاتي كالخط والسطح والجسم الطبيعي
المتناسب في مقدار الهندسية او في امر عرضي كبدن الانسان واجزائه والاشدنية
والادوية المشاركة في الانساب الى الصحة للطب ووجه الاندفاع باختصار
البشق الثاني اعني ان يراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل عديم التناسب التام
على ما تقدم ولا يخفى ان تكرار الموضوعات على تقدير انتفاء الاضافة المخصوصة
يوجب عدم التناسب وان لم يوجب عدم مطلق التناسب وتناسب الخط والسطح
والجسم التعلمي في المقيار ليس تناسبا تاما يصح جعلها موضوعا لعلم بل
الموضوع في الحقيقة هو المقدار على ما امر وتناسب بدن الانسان واجزائه
والاشدنية وغيرها في ذلك العرض لا يصلح جامع على ما امر ايضا ومنها ما اعترض
على قوله ان المجوئ عنها اذا لم يرجع الى الاضافة المخصوصة بتعدد الموضوع
بحاصله ان موضوع الاصول هو الادلة الاربعة لافقهوم الدليل ولاضافة
بين الادلة الاربعة وكذا موضوع المنطق هو النصور والتصديق ولاضافة
بينها ووجه اندفاعه ما ذكره بقوله ان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي
كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع لا الامور المتعددة ولا يخفى في ان الكتاب

بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح
كالإيجي على متأمل منصف وبالجنب
عن التعسف منصف

والسنة والاجتماع والقياس مشتركة في مفهوم الدليل وهو ذاتي لها
وكذا الوجوب والتدب والاباحة والحرمة والتكره مشتركة في ذاتي لها وهو
الحكم الشرعي فكان الموضوع في الحقيقة هو الدليل والحكم لا ماصدا فعليه
من انواع المذكورة ولا يخفى في تحقق الاضافة الخصوصية بين الدليل والحكم
وكذا المشترك بين المعلوم التصوري والتصديقي هو الموصل وهو الموضوع وهو
واحد لا تعدد فيه فلا حاجة الى اجتماع فان قيل ان مفهوم الدليل لا يبحث
في الفاعل عن امراضه الذاتية بل انما يبحث عن احوال المستغنى والسنة
والاجماع والقياس وكذا مفهوم الحكم فكيف يصح ان يكون ذلك المفهوم
موضوعا للفعل فلما مراد بمفهوم الدليل والحكم هو معروض المفهوم الذي هو
الكلبي الطبيعي في ضمن جزئيات غير متناهية لا المفهوم من حيث هو المفهوم
فصكر الموضوع هو الذي ليل تحاكم الشرعين المتضمنين الانواع والافراد
وموضوع المنطق هو المعلوم الموصل الشامل التصوري والتصديقي كذا افادة
الاشترار في خاصيته على التلويح ومنها ما اعترض على ما ذكره بعض المحققين
على الجواز المذكور اعني الوجه الثالث الذي ذكرناه ووجه انفاذه ظهر من
قوله انما يرجع الى الامر الواحد على ما ذكرناه (قوله كل حكمه ومصلحة)
اعلم ان الحكمه معنيين احدهما الاتصال والاحكام في العلم والفعل والثاني العلم
بالاشياء على ما هي عليه والمراد ههنا الحاصل بالتصدر بالعلم الاول اي كل
امر يرتب على فعل الفاعل على وجه الاحكام لم يعنى غاية آه وانما عطف
للمصلحة عليها اشارة الى ان كلا من الحكمه والمصلحة اهم من الفائدة والغاية
فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه فان كل امر يرتب على فعل الفاعل
ان كان على وجه الاحكام وكان فيه نفع للفاعل يسمى حكمه ومصلحة سواء كان
ذلك الفعل يسمى غاية او فائدة وان كان على وجه الاحكام ولا نفع فيه للفاعل يسمى
مصلحة لا مصلحة وان كان فيه مصلحة ولا احكام فيه يسمى مصلحة لا حكمه
ثم اعلم ان الشريف العلامة قال في بعض المواضع اذا ترتب على فعل الشخص ذلك
بالامر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل ونحوه يسمى فائدة ومن حيث انه على طرف
الفعل ونهايته يسمى غاية ثم فائدة الفعل وغايته متحدتان بالذات ومختلفتان
بالاعتبار ثم ذلك الامر المسمى بهذين الاسمين ان كان متبعا لاقدام الفاعل على
الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضاً ومقصوداً وبالقياس الى فعله على غاية
الغرض والعلّة الغاية ايضا يحددان ذاتاً ومختلفان اعتباراً وان لم يكن سبباً

ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع
في تعيين الفائدة فقال (وقائده) كل
حكمه ومصلحة ترتب على فعل
نسمى غاية من حيث انها على طرف
الفعل ونهايته وقائده من حيث ترتبها
عليه

للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية انتهى ولهذا
 فميزنا الحكمة والمصلحة بالاثر المذكور ثم الظاهر من قوله كل حكمة ومصلحة
 آه ان كل شيء يصدق عليه الحكمة والمصلحة فانه يصدق عليه الفائدة والغاية
 والاثر ولا انعكس كلياً بل ينعكس جزئياً لان بعض الاثر لا يصدق عليه الحكمة
 والمصلحة كما اذا رمى صيدا فاصاب انساناً وقتله فان هذا القتل يقال له اثر
 ولا يقال له حكمة ومصلحة لعدم القصد فيه والظاهر من قوله يترتب على فعل
 ان ما يترتب على ما ليس بفعل من الاثر لا يسمى غاية ولا فائدة كغايات العلوم المدونة
 آية او غير آية لان تلك العلوم ليست بافعال بل عبارة عن المسائل المخصوصة
 او ادراكاتها او الملكة الحاصلة عنها بل الغاية والفائدة ما يترتب على فعل
 وفيه نظر لان قولهم غاية العلوم الغير الآكية حصول انفسها وغاية العلوم الآكية
 حصول غيرها وقولهم ان غاية الشيء عمله له ولا يجوز كون الشيء عمله نفسه
 فكيف يجوز ان تكون غاية العلوم الغير الآكية حصول انفسها وقولهم في جواب
 هذا الاعتراض الغاية بحسب وجودها الذهني عمله لوجود ذي الغاية في الخارج
 فاللازم من كون الشيء غاية لنفسه ان يكون وجوده الذهني عمله لوجوده
 الخارجي وذلك جائز وكل علم من العلوم المدونة قد يوجد في الذهن بذاته كما اذا
 تعلمت علماً مخصوصاً كالاصول مثلاً فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن
 وقد يوجد فيه لا بذاته بل بصورة كما اذا تصورت علماً مخصوصاً بالامر كلى قبل ان
 تعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه
 الثاني لان الاول وجود اصلي كالوجود الخارجي والثاني وجود ظلي تبعي فهو
 باعتبار الوجود الثاني علة لا باعتبار الوجود الاول فقسمة الشئ الى الاول كقسمة
 الوجود الذهني الى الخارج انتهى كلها يقتضي ان الذي يترتب عليه الغاية لا يلزم
 ان يكون فعلاً لان العلوم آكية او غير آكية ليست فعلاً كما ترى وقد يقال ان العلوم
 الغير الآكية انما هي غاية لتحصيلها للحصول انفسها وكذا ما يترتب على العلوم
 الآكية من العلوم المقصودة انما هي غاية لتحصيل العلوم الآكية لانفسها
 والتحصيل من قبيل الفعل الاختياري فلن قيل انه لو جاز ذلك لزم تقدم حصول
 العلوم الغير الآكية في انفسها على تحصيلها وتحصيلها مقدم على حصول
 انفسها فيلزم تقدم حصولها في انفسها على نفسه بمرتبتين ولزم تقدم حصول
 العلوم المقصودة على تحصيل العلوم الآكية وليس كذلك قلنا ان ارادك وم تقدم
 حصول العلوم في الخارج فاللازمة ممنوعة وان اراد حصولها في التصور

فالملازمة سلبية وزوم تقدم الشيء على نفسه ممنوع لأن تحصيلها إنما يقدم على حصول نفسها في الخارج لا في التصور (قوله وأما الغرض أه) الذي ظهر منه أن الغرض والعللة الغائية متساويان صدقاً مترادفان مفهومهما وقد تقدم عن الشريف العلامة أنهما مختلفان اعتباراً أي مفهومهما ومحددان ذاتاً والجواب أن النسبة بالاسمين لا تقتضي التعدد في المسمى وإن قيد الحثية معتبر في مفهومات الأمور الاعتبارية ذكرنا أولاً ثم ذكرنا فمختلفان اعتباراً بالحيثية (قوله والعللة لعلية) عطفت على الموصول أي الغرض هو العللة لعلية الفاعل (قوله فلا توجد في أفعال الله تعالى) أي لا يوجد كل من الغرض والعللة الغائية وأما الغاية بمعنى نهاية الفعل وظرفه فيجوز في أفعاله تعالى لعدم المحذور المذكور وكذا في الموجب عند مثبته على ما صرح به الشريف في حاشية شرح المخصص لكن كل من الغرض والعللة الغائية يختص بالفاعل بالاختيار فإن الموجب لا يكون لفعله غاية فائدية وإن جاز أن يكون لفعله حكمية وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية فائدية محاذاً تشبهها بالغايات الحقيقية التي هي غايات الفعل أعظم أنهم اختلفوا في أن أفعاله تعالى هل تعال بالأغراض أو لا وعلى الثاني هل يجوز تحاويله تعالى عن حكمية ومصلحة أو لا فذهب المتأثرين إلى أن أفعاله تعالى كلها لا تعال بالغايات والأغراض وأمكنها أن تخلو عن حكمية ومصلحة واستندوا عليه بوجهين الأول أنه لو كان فاعلاً لغرض لكان ناقصاً في ذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض وذلك محال عليه تعالى لأنه كامل من جميع الوجوه لا يقال يجوز أن يعود الغرض إلى غير الله فلا يلزم الاستكمال بالغير لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد أن يكون أصله للفاعل من عدمه واللام يصلح غرضاً لفعله فيلزم المحذور المذكور أيضاً الثاني أنه لو كان شيئاً من الممكنات غرضاً لفعله لما كان حاصلاً بخلق ابتداء بل بتبعه ذلك الفعل واللازم باطل لما ثبت أن الكل مستند إليه تعالى ابتداءً بلا واسطة أمر وذهب الشاعرة إلى أن بعض أفعاله تعالى يجوز أن يعال بالأغراض وأن يخلو بعض فعله عن حكمية ومصلحة وذهب المعتزلة إلى أن أفعال الله تعالى معالة بالأغراض والحق ما ذهب إليه مشايخنا المتأثرين على ما بيناه (قوله معرفة الأحكام) لا يخفى عليه أنه إن كان المراد بأصول الفقه المسائل فلا يصح جعل معرفة الأحكام غاية لها لعدم ترتيبها على المسائل بل إنما ترتب على معرفتها وتحصيلها وإن كان المراد إدراك المسائل والملكة الحاصلة من تلك الإدراكات يصح جعلها غاية وفائدة

وأما الغرض ويسمى غاية فائدية أيضاً فهو ما لأجله إقدام الفاعل على فعله والعللة لعلية فلا توجد في أفعال الله تعالى لاستلزام استكمالها بالغير لا فاعلية تعالى حيث تكون معلولة لذلك الغرض إذا عرفت هذا فاعلم أن فائدة الأصول وغايتها (معرفة الأحكام) إلى بابها

له أكتفه برده عليه ما علم من ان الفائدة والغاية أثر ترتب على الفعل وتلك
الاجزاء كانت والملكة المذكورة ليست فعلا وبحسب ما علم ايضا من ان الفائدة
تترتب على تحصيل العلوم لاعلى نفسها ولقاتل ان يقول لانسان معرفة
الاحكام تترتب على معرفة تلك المسائل كما لا تترتب على نفسها لانه لا بد من معرفة
تلك المسائل بعد ادراكها الى صغرى سهلة الحصول اللهم الا ان يقال المراد
بمعرفة الاحكام الاقتدار عليها لا المعرفة بالفعل (قوله بحسب الطائفة
الانسانية) اي طائفة انسان يقتدر على الاستقلال من الشك الاول الى النتيجة
لامطلقا (قوله ليس بالجرى ان) بيان لفائدة معرفة الاحكام فكانت
السعدتان غلبة الغاية ومنتهى الفائدة وهو المطلوب لذاته وهذه السعادة هي
غلبة فائدة علم الكلام ايضا على ما صرح به في المواقف (قوله ببيان جهات
دلالة آه) قد اشار فيه الى اربعة امور متعارفة بالدليل وهو العالم والمذكول
وهو الصانع ودلالة الدليل على المذكول وهو التسبب بينهما وجهه الدلالة وهو
الحدوث او الامكان على الاختلاف وفيما نحن فيه الدليل هو اعمى الصلاة مثلا
والمذكول هو الوجوب والدلالة هي التسبب بينهما وجهه الدلالة كون الدليل امرا
مضافا عن قرينة التبيين والتسخ وقد اختلفوا في ان جهة دلالة الدليل هل
تغاير الدليل اولي القيل نعم وقيل لا وجه الاول ما ذكرناه من البيان ووجه الثاني
ان العالم يدل على الصانع نظرا الى ذاته لا بالتسبب الى عارضه من الحدوث
او الامكان والالزام التسلسل لان نقل الكلام الى ذلك فوجب ان يكون له وجه
دلالة تغايره لكونه دليلا على وجود الصانع فكذلك العالم فيلزم التسلسل والحدوث
والامكان ليسا بغير العالم اذ لا واسطة بين العالم والصانع تغايرهما بل كل ما يتغاير
الصانع فهو داخل في العالم فيكون كل من الحدوث والامكان داخلا في العالم
على ما في المواقف (قوله اعني ما يستلزم آه) اشار فيه الى ما علم انه لا بد
في الدليل من مستلزم للمطلوب والالم ينتقل بالذهن منه اليه ولا بد من ثبوت
المستلزم للمحكوم عليه وهو العالم ههنا يلزم من ثبوت ذلك المستلزم له ثبوت
لازمه وهو الحدوث له ومن هنا اي من وجوب المستلزم للمطلوب الموصوف
بالثبوت للمحكوم عليه فالواو جبت في الدليل مقدمتان احدهما عن استلزام
المستلزم للمطلوب وهي الكبرى وثانيهما عن ثبوت المستلزم للمحكوم عليه وهي
الصغرى فان قيل الاستلزام انما يكون في القطعيات دون الطلبات ومسائل
علمية ظنيات المجتهدين قلنا ان اريد بالدليل اعم من القطعي والامارة على ما

بحسب الطائفة الانسانية ليس بالجرى ان
على موجهها السعادة الدنية
والدنيوية وذلك لان هذا العلم التكميل
يبين بجهات دلالة الادلة الاحكام اعني
ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحديث
والامكان للعالم

الظاهر من المقام بمحتمل الاستلزام المذكور ههنا على المناسبة الصحيحة للاستلزام
الى المطلوب لا على امتناع الانفكاك وان اراد به القسري بمحتمل الاستلزام على
امتناع الانفكاك وبقيت الفتن في الحكم نفسه لا في ثبوت ذلك الحكم المظنون
بل بثبوته قطعي بناء على ان كل حكم مضمون المجتهد فهو ثابت بحسب العمل به
بالاجماع فان قيل المشهور ان الدليل عند الأصوليين مفرد وهو العالم بالنسبة
الى الصانع وقد صرح به ههنا فافهم لزوم المقدمتين فهدم قلنا نعم الا انه
لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبري بدون النظر الصحيح فيقه على ما تقدم فن
حيث يتعلق به النظر فيروى تحت المقدمتان واما عند المنطقيين فالدليل هو مجموع
المقدمتين ويحل من المقدمتين جزء من الدليل عندهم (قوله وبيان شرائط
افادتها) اي افادة الأدلة للأحكام الشرعية والمراد بافادتها امر اضاهة الدلائل
المجوزة عنها اعني الاثبات وبشرائطها ما توقف عليه الاثبات من عمومها
وخصوصها وانما غيرها على ما تقدم والمراد بالأمور العينية في تلك الافادة
هي ما توقف عليه ثبوت الحكم من كونه عبادة او عقوبة وكون المحكوم عليه مكلفا
(قوله ولو اجالا) فان التبين في الأصول هو كون الآخر احوال عن قرينة التدبير
للاوجوب مثلا وكون العلم مقيدا لحكم كذا والخاص مقيدا لحكم كذا وهو المراد
بالتبين الاجبالي (قوله ولهذا) اي ولكون هذا العلم متكفلا بالبيان الاجبالي
أخبر الى علم آخر وهو الفقه الباحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من
الأدلة التفصيلية كوجوب الصلاة المستفادة من افعال الصلاة ووجوب الزكاة
للمستفاد من آفوا الزكاة وغيرهما من الاحكام الجزئية المستفادة من الأدلة
المعينة التي ينطت تلك الاحكام بها والمراد من هذا الكلام دفع ما يتوهم من
ان معرفة الاحكام لو كانت غاية للأصول لما احتج لهذه المعرفة الى علم آخر اي
الفقه (قوله اي في الفن او من الكتاب) يعني ان المقصود في الفن يشمل
المقصدتين والجامعة لا مقدمة الفن ولا غايته لانهما خارجان عن المقصود فيه
بخلاف المقصود من الفن فان المقصود من الفن غايته لا المقصدتين والجامعة
فقوله فأنحصر المقصود في مقصدتين وخاتمة انما يستقيم على الأول دون الثاني فلذا
فقره بالاول دون الثاني وكذا المقصود من الكتاب يشمل المقصدتين والجامعة
لا المقصدتين بخلاف المقصود في الكتاب فانه يشمل المقدمة ايضا فلذا فسر بالاول
دون الثاني (قوله لان الاول) اي المقصود من الفن (قوله والثاني) اي
المقصود في الكتاب (قوله الاول في الأدلة الأربعة اه) قال الأمدى في الاحكام

وبين شرائط افادتها لها والامور
العينية في تلك الافادة ولو اجالا ولهذا
أخبر الى علم آخر يابحث عن
خصوصيات الاحكام المستفادة
من الأدلة التفصيلية (فأنحصر) اي
اذا كان بحث الأصول عن احوال
الأدلة والاحكام انحصر (المقصود)
اي في الفن او من الكتاب لا المقصود من
الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية
ولا وجه لتخصيصها فيما ذكر
والثاني يتناول المقدمة (في مقصدتين)
ليان احوال الأدلة والاحكام
(وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط
وما يتعلق به (المقصد الاول في)
بيان احوال (الأدلة) الأربعة وهي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس

المسمى بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى
 ما ظن انه دليل صحيح وليس كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع الكتاب
 والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهكذا جعل ابن الحسايب الأدلة
 الشرعية خمسة انواع وعد الاستدلال خامسا وانما تركه المصنف لما قالوا انه يرجع
 بجميع اقسامه الى التمسك بمعقول النص والاجماع على ما صرح به الأعمدي
 واقسامه عند الحنفية اربعة التلازم بين الحسنيين الثبوتين او النفيين
 او احدهما ثبوت والاخر نفي او بالعكس والاستصحاب وشرع من قبلنا
 والاستحسان وقالت المالكية المصالح المرسلة ايضا وقال قوم نفي الدلالة ايضا
 في الحكم العدمي والشافعية لم يعدوا غير التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا من
 الاستدلال فان قيل فعلى هذا ان كلام السنة والاجماع والقياس يرجع الى
 الاستدلال بالكتاب فلم يعدوها قسما برأسه بل كل من الاربعة يرجع الى
 الاستدلال بالكلام النفسى على ما صرحوا به قلنا نعم الان كلا من هذه الاربعة
 لما كان نوعا مخالفا للآخر صلح قسما برأسه على حدة بخلاف ما ذكر من التلازم
 والاستصحاب والاستحسان وغيرها مما ذكره الشارح اذ لا مغايرة بينهما وبين الأدلة
 الاربعة تغاير نوعيا فلم يصلح قسما برأسه ثم الثلاثة الاول من تلك الاربعة اصول
 مطلقة والقياس اصل من وجه وفرع من وجه واثرة في اظهار الحكم وتغييره وصفه
 من الخصوص الى العموم لاقى اثباته كالثلاثة المذكورة ولهذا قال فخر الاسلام
 البردوي اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس
 المستنبط من هذه الاصول الثلاثة وقد تقدم في اول الكتاب ما فيه من الابحاث
 ثم هذه الطريقة مجازية اقامة شعول العموم العلمى مقام الشمول الظرفى بمعنى
 انه كلما تحقق المقصد الاول تحقق بيان الأدلة الاربعة بخلاف عكسه لجواز تحقق
 بيانها بغير المقصد الاول فشبه الشمول العلمى بالشمول الظرفى (قوله اما وحي
 او غيره) والمراد بالوحي ههنا اعم من الكتاب والسنة بقرينة انقسامه اليهما
 (قوله والوحي اما متلوفا لكتاب) اختلف في معنى كونه متلوفا قيل معناه ان
 يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوبها في الصلاة وحرمتها للعائض والجنب وقيل
 معناه تلاوة جبرائيل عليه السلام على الرسول عليه السلام وتلاوة الرسول على
 الامة وقيل معناه ان يظهر ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ومقيد به لا يجوز
 لجبرائيل ولا للرسول ولا لغيرهما تغييره وتبديله بلفظ آخر يفيد عين قائدته لانه
 معجز وخمدى به وهذا يخص بالقرآن واما السنة فيحتمل ان يكون النازل على

وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره
 والوحي اما متلوفا لكتاب والا فاسنة

جبرائيل معناها صرفا فكساه حلة عبارته وينتهى الرسول عليه السلام بتلك العبارة
 او اللهم بك الفقه بدون عبارته فاعرب الرسول عليه السلام بعبارته ويجوز
 نقلها بالمعنى وان كان الاولى نقلها بلفظها كما ذكره انتقانا في بعض
 الكتب فاما دان السنة المقابلة للكتاب لم ينزل الا قضاهما فقط وبه صرح
 في الكشف الكبير ايضا حيث قال ان الوحي الذي ليس بمثل لم ينزل الا معناه فان
 قيل تقسيم الوحي الى القسمين غير صحيح لوجوب وجود المقسم في جميع افراد
 اقسامه وقد تقرر ان من السنة ما يكون اجتهادا وما يكون فقهيا
 وكلاهما ليسا بوحى لان الوحي كلام خفي بنا في الاجتهاد اجيب عنه باننا لانسى
 وجوب وجود المقسم في جميع افراد اقسامه لجواز ان يكون القسم اعم من المقسم
 نحو الانسان اما اسود او ابيض واولى ذلك لكن لانسان كلام السنة القطعية
 والاجتهادية يكون بدون الوحي بل كل ما فعله عليه السلام واجتهاد فيه يكون
 بالوحى سوى ما كان من الامور العادية على ما سياتى ذكره في ركن السنة قلت
 فيه نظر اذ لا يلزم من كون الشيء بالوحى كونه وحيا وهو المطلوب تأمل (قوله)
 ان كان قول كل مجتهد وقع في التلويح كل امة يدل مجتهد امامه يدل مجتهد
 اذ لا يدخل في الاجماع لعموم الامم بل اهل الاجماع هم العلماء المجتهدون وههنا
 بحث وهو ان كون الاجماع من ادلة الفقه يستلزم ان يكون علم الصحابة في زمان
 النبي عليه السلام فقها لعلم الاجماع في زمانه فلا يكون احدهم من الصحابة في زمن
 النبي عليه السلام فقها والجواب عنه اننا لانسى تلك الملازمة لان الفقه عبارة عن
 العلم بجميع الاحكام الشرعية الفرعية التي قد ظهر نزول الوحي بها في وقت نزول
 الوحي وبها وبالحكام الاجماعية في زمن الاجماع فيكون علم الصحابة فقها
 في زمن النبي عليه السلام لانهم يعرفون جميع الاحكام الشرعية التي ظهر نزول
 الوحي بها ووجود عليه كون الفقه عبارة عن مفهوم كلي يصدق على كل متقدمة
 يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما محتملة من الاحكام ويوما
 لا كرمها وهكذا امتداد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم يتراد بالفتاوى
 الاجماع يوما فيوما ويدفع هذا بمنع بطلان اللازم بل كل علم يتراد يوما فيوما
 بتلاحق الافكار (قوله والا فالقياس) لا يخفى عليك ان هذا البيان يقتضى
 ان تكون البيانات القياسية داخلية في الفقه كالمسائل الاجماعية والكافية
 والسنية وقد صرحوا انها خارجة عن الفقه في التلويح لا يشترط في الفقيه العلم
 بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقه والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة

وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد
 في عصره فالاجماع والا فالقياس

بلاجهاد فتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقه عليها
 لزم الدوران قيل هذا انما يستقيم في اول القاسين واما من بعده فيجوز ان
 يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم
 الدوران لا يجوز للمجتهد التقليد للغير على الاصح بل عليه ان يعرف المسائل
 القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها في فقهه المجتهد الثاني لزم الدوران ايضا
 نعم يشترط ان يعرف المجتهد الثاني اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا
 يقع في مخالفة الاجماع ولا يلزم منه اشتراط العلم بالمسائل القياسية ايضا اللهم
 الا ان يقال انها داخلية في الفقه لا بمعنى ان يكون الشخص فقيها فتوقف عليها
 حتى يلزم الدوران بل معنى انها داخلية في فقه من ادعى اجتهاده بها وان لم يتوقف
 فقهه عليها او يقال انها داخلية في الفقه بالنسبة الى القائل الثاني بمعنى
 ان يكون الشخص فقيها فتوقف عليها بناء على ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله
 عليه من جواز تقليد المجتهد للغير او يقال انها داخلية في الفقه المدون بعد اقرار بعض
 زمن الاجماع لافي الفقه الذي يجب تحصيله على المجتهد لاستنباط المسئلة (قوله)
 واما شرائع من قبلنا (آه) اي بعضها راجعة الى الكتاب اذا قصها الله تعالى
 بلا انكار وبعضها الى السنة اذا قصها الرسول عليه السلام بلا انكار فان تلك
 الشرائع انما تلزمنا اذا قصها الله تعالى علينا او رسوله بلا انكار على ما بين
 في موضعه (قوله) والحري عمل باحد الاربعة لان الامة اجتمعت على شرعية
 الحري عند الحاجة ووردت فيه السنة والآثار كما في امر القبله والاذان
 عند الاشهاد وكذا الاستحسان والمصالح المرسله راجعة الى احد الاربعة
 بل الى القياس (قوله) والاخذ بالاخطاء بقوله عليه السلام (اي راجعة)
 الى السنة القولية قال رحمه الله في حاشية التلويح ان الحري والعمل بالظاهر
 والاطهر والاخذ بالاخطاء هو القرعة لطبيب القلب كلها راجعة الى احد
 الاربعة (قوله وآثار الصحابة آه) قال في حاشية التلويح واما قول الصحابي
 فراجع الى السنة لان الظاهر فيه السماع وقال عليه السلام بايهم اقتديتم
 اهتديتم (قوله يطلق آه) اي في عرفهم والا ففي تفهم الكتاب مصدر
 بمعنى الجمع ثم سمي به المفعول لها لغة او اسم للمفعول كاللباس للباس
 والقرآن مصدر بمعنى القراءة كما هو كذلك عند سائر اهل اللغة واما في العرف
 فترادفان على ما سيصرح به (قوله) على الكل والكلى المشتركة (آه) فيه نظير
 اما اول فلان المقصود بيان ان اطلاق لفظ القرآن والكتاب عند اصوليين

واما شرايع من قبلنا فمخنة بالكتاب
 او السنة والعرف والتعامل بالاجماع
 والاستصحاب والحري عمل باحد الاربعة
 والعمل بالظاهر او الاظهر عمل
 بالاستصحاب والاخذ بالاخطاء بقوله
 عليه السلام دع ما يربك الى ما لا يربك
 والقرعة لطبيب القلب بالسنة والاجماع
 وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة
 الحديث او بقوله عليه السلام اصحابي
 كالجموم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله
 صلى الله تعالى عليه وسلم خير القرون
 قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم
 الحديث (وهو) اي المقصد الاول
 الذي في الدلة يترتب (على اربعة اركان)
 لبيان احوال الدلة الاربعة (الركن)
 الاول في بيان حال (الكتاب) قدم
 لشرفه واقتدار الباقي اليه اعلم ان كلا
 من الكتاب والقرآن يطلق عند
 اصوليين على الكل والكلى المشترك
 بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى
 المقصود لان محتمل عنه من حيث
 كونه دليلا وهو الجزء فاحتج الى تحصيل
 صفات مشتركة بين الكل والجزء
 مختصة بهما

على الكل وعلى كل جزء منه هل هو بطريق الحقيقة متفق احدهما والمخالف الآخر
 او بطريق الاشتراك اللفظي بان يوضع باراء الصكل والجزء ونحوه من مستقلين
 او بطريق الاشتراك المعنوي بان يوضع باراء المفهوم الكلّي المشترك بينهما
 ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة مثل اطلاق سائر الكليات على جزئياتها
 كما يطلق الانسان مثلا على افراده لا يسان اطلاقه على الكل وعلى الكلّي
 المشترك بينهما وبين كل جزء منه على ما هو الظاهر من كلامه ولذا اقتنع في ذكر
 المفهوم الكلّي المشترك بين الكلّي والجزء على حسب اختلاف فهم فان ظهر ما قال
 في التلويح يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه وهذا لان بحث الأصول عن
 الكتاب ليس الا من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي والدليل هو الجزاء على
 ما سيصير ج لا الكل ولا الكلّي المشترك بينهما وبين الجزء لان المشترك بينهما من
 مفهوم المنزل او المتلوا والمقروء او المكتوب في المصاحف مفهوم كلي لا يصلح
 دليلا للحكم اصلا وانما الدليل هو الجزاء نحو اقيموا الصلاة وغيره وكذا الكل من
 حيث هو كل لا يصلح دليلا على احكام متخالفة فلا وجه لذكر لفظ الكلّي
 المشترك واما ثانيا فلان المناسب لقوله والكلّي المشترك ان يقول فيما كونه
 دليلا وهو الكلّي المشترك فاخرج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والكلّي
 المشترك لكن هذا فاسد لان الدليل ليس الكلّي المشترك ولا يحتاج لهم الى تحصيل
 صفات مشتركة بين الكل والكلّي المشترك بل الدليل هو الجزاء والاحتجاج
 الى ما بين الصكل والجزء من الصفات المشتركة بينهما فليس زيادة لفظ
 الكلّي المشترك الا من طغيان القبح واما ثالثا فلان الدليل الاتي لا يثبت الدلتوى
 من وجوه الاول ان تفيد الجزء بقوله يدل على المعنى لاخراج حروف المباني
 وادخال كلمات القرآن وحروف المعاني منها على ما سيصير ج به فكان المراد
 بالمعنى ههنا هو ما يقصد باللفظ مطلقا اعني ما يوضع اللفظ بارائه ونخرج بعض
 كونه مهملًا فثبت انهم التّريب بنه وبين قوله لان محتمل عنه من حيث كونه
 دليلا وهو الجزاء لان مقتضى هذا الدليل ان يحتمل عن كل جزء من القرآن انما
 هو من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي لا من حيث كونه دالا على المعنى
 مطلقا فليس لهم بحث عن كليات القرآن من حيث دلالتها على المعنى الذي
 يخرج به اللفظ عن كونه مهملًا ويتصف بكونه موضوعا ليقال انه راحة الله
 تعالى قال فيما بعد ان الدليل ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا
 يجوز ان احوال الخاس والعام آه فعمل عنه ان الجزء الذي يدل على المعنى

يكون دليلا ويبحث عنه في الفن فيتم التقريب لانا نقول نحن لانكران كل جزء
من القرآن يشكك على جهة دلالة الدليل كلمة او كلمتين يكون دليلا ويبحث عن
احواله وانما نكر كون المعنى المذكور ههنا جهة دلالة الدليل وكونه محو مانعته
لان المراد به هو الذي يخرج به اللفظ عن كونه مهملًا فانه قال فيما بعد فيخرج به
حروف البسائي والحديثة المذكورة في الدليل المذكور بيان جهة دلالة
الدليل فلا يتم التقريب الثاني انه تعرض في الدعوى للاطلاق على الكل
ولم يتعرض له في الدليل ويمكن ان يجاب عنه بان اطلاقه على كل جزء منه يقتضي
اطلاقه على الكل من حيث هو اذ الكل ليس بمجموع الاجزاء وايضا ان اطلاقه
على الكل مشهور متواتر مستغنى عن البيان وانما الحاجة الى بيان اطلاقه على
الجزء الثالث ان المدعى هو اطلاق لفظ الكتاب والقرآن على كل من الكل
والجزء مع قطع النظر عن كونه مقيدا بحقيقة كونه دليلا والدليل المذكور انما
يدل على الاطلاق بحقيقة كونه دليلا اللهم الا ان تعتبر تلك الحقيقة في الدعوى
ايضا بقرينة ذكر لفظ الاصوليين الرابع ان الحقيقة المذكورة في الدليل ان اعتبر
في الاطلاق على الجزء يلزم ان لا يصح الاطلاق على الكل لعدم هذه
الحقيقة في الكل لان الكل من حيث كل ليس بدليل وما ذكرناه في الجواب عن
الثاني انما يصح الاطلاق على الكل مع قطع النظر عن هذه الحقيقة (قوله فانه يعتبر
بعضهم الاعجاز) فيه ان الاعجاز لا يتناول كل جزء من القرآن وان قيد بكونه
دليلا اذا المعجز هو السورة او مقدارها على ما دل عليه قوله تعالى فاتوا بسورة
من مثله فلا يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور فقله
وايضا ان يكون الجزء دليلا لا يتعلق بصفة الاعجاز اصلا اللهم الا ان يقال
ان مقصوده بيان ما اعتبره بعض الاصوليين في تفسير القرآن او يقال ان المراد
بيان اختصاص مجموع ما ذكر من الصفات لاختصاص كل واحدة منها وكذا
النقل بالتواتر لا يختص بالقرآن بل يوجد في الحديث ايضا اللهم الا ان يراد
بالاختصاص الحصر الاضافي بالنسبة الى كل واحد من الكل والجزء القرآني
لأن النسبة الى الحديث وغيره من الاخبار المنقولة تواتر اي يخص بهما
لا باحدهما فقط وان وجد في غيرهما ايضا فيقال المراد بالنقل تواترهما النقل
بين دفتي المصاحف تواترهما اعلم انهم انما احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة
بين الكل والجزء ليحصل لهم تعريف القرآن وهو جامع مانع ففرقه كل فرقة
عما حصل عندهم من الصفات المميزة ففرقه بانه معجز منزل على الرسول مكتوب

فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على
الرسول والكتابة في المصاحف والنقل
بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح
وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة
والنقل ليسا من اللوازم لتحقيق القرآن
يدونهما في زمن النبي عليه السلام

في المصاحف منقول بالتواتر وبعضهم بأنه منزل مكتوب منقول بالتواتر وبعضهم
بأنه منقول تواترا في المصاحف وعرفه المصنف بالنظم المنزل على رسولنا القول
عنه تواترا ولكل وجهة هو موليها كما ترى والكل ليس تعريفاً حقيقياً لأن
التعريف الحقيقي ليس إلا بجمع ذاتيات المعرفة وما ذكر في التعريفات المذكورة
ليس كذلك فقال بعضهم أنه رسم لكونه باللوازم المختصة به وقال بعضهم أنه
لفظي مستدل بأن القرآن اسم للمنزّل على الرسول من الوحي المتلوي المصاحف
كما أن التوراة اسم للمنزّل على موسى عليه السلام والإنجيل اسم للمنزّل على
عيسى عليه السلام والاولى هو الاول لأن اللفظي يكون بالمرادف ولا ترادف
بين الفرد والمركب على الأصح وفائدة القيود مستظهر في تعريف المصنف مع زيادة
بيان (قوله والكتابة والنقل) هذا لا يدل على اعتبار الانزال مع أنه مقصود
بالبين أيضاً لكونه معتبراً في المذمعي اللهم إلا أن يقال انما يذكر وجه الانزال
لظهوره لازم في التعريف البينة لكونه بمنزلة الجنس وأنه من اللوازم الشاملة
فلا يمكن وجود القرآن بدونه (قوله بخلاف الإعجاز) حاله التفسيراني
في حاشية المختصر بيان كون القرآن للإعجاز مما لا يعرف بفهمه ولا زومه
للافراد من العلماء فلا يكون لازماً بئنا انتهى وعلمه في فصول البدائع بحفاء وجه
الإعجاز حتى وقع فيه اختلاف كثير قيل كونه بليغاً وقيل كونه مخبراً عن الغائب
وقيل كونه مشتملاً على أسلوب غريب إلى غير ذلك من الأقوال على ما في الاتقان
وغيره ولا يخفى عليك أن حفاء وجه الإعجاز لا ينافي كونه لازماً بئنا له غاية
عروض الحفاء في لزومه له من حفاء وجهه وهذا الحفاء ممكن زواله بالنسيب
عليه وقت التعريف كما في البديهيّات الحقيقية (قوله إذا المعجز هو السورة
أو مقدارها) هذا الكلام بظاهره يدل على أن مقدار السورة معجز البينة وفيه
نظر بناء على القول المختار من أن وجه الإعجاز هو البلاغة لأن الكلام لا يوصف
بالبلاغة مالم يكن تاماً وإن كان أكثر من مقدار سورة فلا يوصف بالإعجاز أيضاً
مالم يكن تاماً وإن كان كثيراً من مقدار سورة كما في قوله تعالى أن القليلين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والصادقات والصادقات
والصالحين والصابرات والحاشعين والحاشرات والتصدقين والتصدقات
والصالحين والصابغات والحافظين فروجهن والحافظات والذاكرين الله كثيراً
والذاكرات فأن مقدار هذا أكثر من سورة العصر والكوثر والاحسان مع أنه
ليس بكلام تام فلا يكون بليغاً ولا معجزاً (قوله لأنه معجز القرآن عن جميع ما عداه)

وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لأن
المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة
والكتابة والنقل بالنسبة إليهم من إيد
اللوازم بخلاف الإعجاز فإنه مع كونه غير
بين ليس شاملاً لكل جزء إذا المعجز
هو السورة أو مقدارها كما بين في موضعه
واقصر بعضهم على النقل في المصاحف
تواتراً لأنه يميز القرآن عن جميع
ما عداه

لا في سائر الكتب المعأوية وغير السماوية وكذا الاحاديث الالهية والنبوية
ومسوخ التلاوة بنحو الشيخ والشجعة اذا زنيا فارجوها البتة نكالا من الله
لم يتخل شي منهن ابين دفتي المصحف اصلا والقراءة الشاذة لم تتخل بطريق التواتر بل
بطريق الاحاد كاختص بمصحف ابي بن كعب والشجعة كما اختص بمصحف ابن
مسعود فلا حاجة الى ذكر الاتزال والاعتجاز (قوله ولورد) اي اورد على التعريفات
المدكورة بانه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الأصوليين لان غرضهم
الاستدلال على الحكم وذلك بالجزء بالكل وان اتي على عومه يوافق غرضهم
لشموله على الجزء لكنه قد خل فيه خروف المباني والمعاني والكلمة ولا يستحي
قرآنا في العرف وان خصص بالكلام العام يخرج عنه ما ليس بتمام من المركب
مع انه قرآن شرعا بقية تعلق احكام القرآن به من حرمة التمس على المحدث
وحرمة التلاوة على الجنب والخائض ومن الظن القاسد تخصيص هذا الايراد
بتعريف من اقتصر على الثقل في المصاحف وتواتر في وروده على هذا التعريف
اظهر من الباقي خصوصان الثاني واجاب عنه باختيار الشق الرابع يعني ان المراد
هو البعض اي الجزء لكنه لا مطلقا بل البعض الدال على المعنى فيخرج
ما لم يدل على المعنى وهو خروف المباني لانها انما وضعت لغرض التركيب لا لافادة
المعنى ويدخل فيه الكلمات والحروف الدالة على المعنى لان الاصوات لا يثبت
عنها من حيث كونها دليلا ككونها عامة وخاصة ومشاركة الى غير
ذلك من جهات الدلالة على الحكم الشرعي اقول فيه نظرا لان حاصله ان المراد
هو البعض الدال على المعنى الذي يخرج اللفظ به عن كونه مهمل لا يدخل فيه
الكلمات المفردة من الاسماء والافعال والخروف الدالة على المعنى لان الاصوات
قد يبحث عن هذه الكلمات من حيث اشتغالها على جهة دلالة الدليل ولا يبحث
عليك ان يحتمل هذا لا يصح ارادة ذلك البعض اذ المراد بالعلمي المذكور هو الذي
يخرج اللفظ به عن كونه مهمل ولا الأصوليون لا يبحثون عن الالفاظ من حيث
دلائلها على هذا المعنى اللهم الا ان يقال ان المعنى المذكور وان لم يكن مجهولا
عنه في الفن لم يكن محتمل عن تلك الجهات فتوقف على ذلك المعنى لان تلك الجهات
من احوال الالفاظ الموضوعات لعنى لامن احوال المبهملات (قوله ولا بد من
دخولها) دفع لما مر انه ان اتي على عومه يدخل فيه الكلمة ولا يسمى قرآنا
في العرف (قوله وبالجملة هو) اي الدليل (قوله وهو) اي لا يشتمل على وجه
الدلالة (قوله وجعلوها من اقسام النظم) عطف على قوله بحثوا والمجموع

واوردانه ان خصص بالكل لا يوافق
غرض الأصوليين وان اتي على عومه
يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى
قرآنا في العرف وان خصص بالكلام
العام يخرج عنه ما ليس بتمام مع
انه قرآن شرعا حتى تجري عليه احكام
القرآن واقول اريد بعض منه دال على
المعنى فيخرج حروف المباني وتدخل
الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث
الأصول عن احوال الكتاب والبيتة
وغيرهما ليس الامن حيث كونها دليلا
شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل
بمخرج النظر فيه الى مطلوب خبري
وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة
كالعام للصانع وهو ههنا قد يكون
كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا
عن احوال الخاص والعام والمشاركة
والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي
والطلق والمقيد وحروف المعاني وغير
ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام
النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولا أن
بعض الاسماء من كلمات القرآن آية
كدهاتان

يصلح ان يكون دليلا اخر على المدحوى المذكورة وقوله ولان بعض الاسماء عطف
 على قوله لان بحث الاصول آه والكل دليل على دخول الكلمة على ما يدل
 عليه قوله فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية
 وهذا لان كلام من هذه الثلاثة يصلح دليلا مستقلا على المدحوى المذكورة على
 ما يعرف باننا لم يكن قوله لم يصلح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية بشرا بان
 البحث والتقسيم دليل وعد الكلمة آية دليل آخر حيث عطفوا التقسيم على
 البحث بدون اعادة حرف التثنية (قوله نحوق) اختلفوا في حقوق وحسنون هل هي
 آية اولافى الكشافى اما النفاية حيث وقعت من التنوير المفتحة بها وهى ست
 وكذلك النص آية والمرم تعد آية والربست بآية في سورها الخمس وطسم آية
 في سورتيها وطه ويس آياتن وطس ليست بآية وحج آية في سورها كلها
 ونجسقى آياتن وكه بعض آية واحدة وضوق ون ثلاثها لم تعد آية هذا
 مذهب الكوفيين ومن عداهم لم يعدوا شيئا منها آية ثم قال اما عذما هو في حكم كلمة
 واحدة آية على طريق التوفيق كما عد الرحمن وحده آية ومدها مئتان ومعدتها
 آية وقال في قبح القدير او قرأ آية هي كلمة اعما او حرفا نحو قدها مئتان صقن
 فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف في جواز صلاته على قول ابى حنيفة
 والاصح انها لا يجوز لانه سمي عادا قافرا وكونه نحو حرفا خاطئ بل الحرف
 سمي ذلك انتهى فيكون نحوق وص آية ليس بانفاق بل تعد به بعض القراء (قوله
 كما صرح به صاحب الكشاف) حيث قال فان قلت قالوا مكتوبة في المصحف
 على بصيرة الحروف انفسها لا على صور اسمائها قلت لان الكلام لم كانت مرآة
 من ذوات الحروف واستمرت العادات من تعجيب ومعنى قيل للكاتب ان كتب كيف
 وكيف ان تلفظ بالاسماء وتقع في الكتابة الحروف انفسها عمل على تلك الكلمة
 المألوفة في كتابة هذه القوافي (قوله فلو لم يحمل على ما ذكرنا) اى لو لم يصلح
 على البعض الذى يخرج به حروف المباني وتدخل الكلمة وهو البعض الذى على
 المعنى لم يصح كل من البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية وفيه بحث لا يلو لم يحمل
 على هذا المعنى لمكان اما محمول على الكل او على العموم الذى يدخل فيه الحرف
 والكلمة او على الكلام التام فان ارادناه لم يصح على الاول فلم لعدم شموله
 الكلانية ولا نهم لا يبحثون عن الكل ولا يفسدونه الى الاقسام المذكورة
 ولا يعدونه آية وكذا ان اراد الثالث لعدم شموله البحث عن الكلمة وتقسيمها
 الى الاقسام المذكورة وعدها آية واما ان اراد الثاني فعدم الصحة ممنوع لشموله

وكذا بعض الحروف عند البعض نحوق
 وصون كما صرح به في كتب الفقه وان
 كان في كونها حرفا مانعة لانيها
 وان كانت حرفا في الكتابة اسماء في العبارة
 كما صرح به صاحب الكشاف فلو
 لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث
 والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى
 حكم القرآن كل كلمة او كلمتين
 فصلا عدا

الكلمة فيشمل البحث عنها وتقسيمها وعدّها آية غايته ان لا يبحث لهم عن بعض ما يطلق عليه التعريف اعني حروف المباني ولا تقسيمه الى الاقسام المذكورة ولا يعدّه آية وفساده ممنوع لاختصاص كل من هذه الثلاثة بما يطلق عليه القرآن اعني ما سوى حروف المباني لا ما يصدق عليه التعريف المذكور كله بل المحذور فيه شمول التعريف على ما لا يسمى قرآنا حقيقة وعرفا وهذا محذور آخر (قوله ما لم يبلغ حد الآية آه) قال في الخلاصة في باب عد حرمان الحليض وحرمة قراءة القرآن الا اذا كانت آية قصيرة تجري على اللسان عند الكلام كقوله ثم نظر او ولم يولدوا ما قرأه مادون الآية كقوله بسم الله والحمد لله ان كانت قاصدة قراءة القرآن يجوز ويكره وان كانت قاصدة شكر النعمة او الثناء لا يكره انتهى وقال في المتنق ولا يجوز للجنب والحائض قراءة القرآن ولو دون آية ولا يخفى عليك ما بينهما من المخالفة حيث جوز صاحب الخلاصة قراءة مادون الآية والآية القصيرة عليهما ولم يجوز في المتنق والظاهر من كلام الشارح بحكم مفهوم الغاية عدم جواز القراءة اذا بلغ حد الآية ولو آية قصيرة وجوز قراءة مادون الآية ولم يجوز في المتنق والتوفيق ان ما ذكره صاحب المتنق رواية الكرخي عملا بعموم قوله عليه السلام لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرآن وما ذكره صاحب الخلاصة من جواز مادون الآية رواية الصحاوي وهو رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة مسند لابان مادون الآية لا يعد بها قارئا واما جواز قراءة الآية القصيرة فلا رواية فيه ثم اعلم ان قراءة القرآن ولو آية أو آيتين فصاعدا بقصد الثناء جائز للجنب والحائض حتى صرحوا بجواز قراءة الفاتحة بقصد الثناء وتقييد الخلاصة بمادون الآية عند قصد الثناء مخالف للمشهور (قوله لا الاصول) لان نظر الاصول في حقيقة القرآن مع قطع النظر عما يترتب عليه حكم القرآن وعن عدة قرآنا في العرف وحقيقة القرآن هو المنقول تواترا بين دفعتي المصاحف وهو صادق على الكلمة على ما مر فيكون قرآنا حقيقة (قوله وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما) حتى يجري عليها احكام القرآن باتفاق الروايات الا ما نقلناه آنفا من الخلاصة من ان الآية القصيرة التي تجري على اللسان عند الكلام لا تجري عليها حكم القرآن من حرمة القراءة على الحائض والجنب (قوله فاعتبر الاصوليون الاول) لما ذكره آنفا من البحث عن احوال الكلمة المفردة وتقسيمها على الاقسام المذكورة ولما ذكرناه من ان نظرهم في حقيقة القرآن آه (قوله والامام الثاني في المشهور) قال في فتح القدير

ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من احرمة مسه على الحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر القسبية لا الاولى وبما يدل على صحة ما قررنا ان الامام شمس الأئمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة ليس بمجز وهو قرآن ثبت به العلم قطعافان مادون الآية والآية القصيرة يشملان الكلمة وتلخص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لاحكامها ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لاعرفا وكل ثلاث آيات قصار او مقبدا قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور

القراءة في الصلاة فرض وواجب وسنة ومكره فالقول عند أبي حنيفة
 رحمه الله في رواية ما يطلق عليه اسم القرآن ولم يشبه قصد خطاب أحد نحوه
 وفي رواية آية واحدة وفي رواية كقولهما انتهى فلم منه ان له ثلاث روايات
 في تحقيق لفظ القرآن في حق الصلاة يترتب على كل منها احكام القرآن اعني
 جواز الصلاة وما اختاره الاصوليون خارج عن هذه الروايات الثلاث لان
 ما اختلفوه ليس بقرآن حكما اي لا يترتب عليه شيء من احكام القرآن من جواز
 الصلاة وغيره ولا عرف ايضا على ما صرح به الشارح رحمه الله وانما هو قرآن
 حقيقة فقط ثم اختلف الفقهاء في مذهب أبي حنيفة رحمه الله قال بعضهم المختار
 عنده هو الرواية الاولى وصححه ابو الحسن القدوري حيث قال الصحيح من مذهب
 أبي حنيفة رحمه الله ان ما بناه له اسم القرآن يجوز الصلاة به عندهم من الآية
 لغرض قوله تعالى فاقرأ وأما ينسب من القرآن وهو قول ابن عباس ولان تناول
 اسم الواجب يخرج عن العهدة وقال اكثرهم منهم صاحب الهداية المختار
 عنده هو الرواية الثانية حيث قالوا ان ما دون الآية خارج عن عموم فاقرأ
 ما ينسب من القرآن اذا المطلق ينصرف الى الكامل في الملهية ولا يجوز بكونه قارئا
 عرفا فلم يخرج عن عهدة ما رزقه يقيين بخلاف الآية فانها ليست في معنى
 ما دون الآية بل يطلق عليه قارئا بها عرفا فيدخل في عموم ذلك النص واليه
 اشار الشارح بقوله في المشهور اقول قول القدوري انسب لمذهب أبي حنيفة
 من ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف ولا شك ان كونه قارئا فيما
 دون الآية حقيقة مستعملة اذ لو قيل هذا قارئ لم يخطئ التكلم نظرا الى الحقيقة
 اللغوية وكونه غير قارئ بها يميز متعارف فالاول انسب (قوله والامامان الثالث)
 لهما انه لا يعد قارئا فيما دون الثلاث عرفا وانما يعد قارئا في الثلاث ومنعه
 ابو حنيفة رحمه الله وقال يعد قارئا عرفا في آية ولو قصيرة وفي الامم قول
 الامامين احتياط فان قوله لم يلد ونم نظر لا تعارف قرأنا وهو قرآن حقيقة فمن
 حيث الحقيقة حرم على الخائض والجانب ومن حيث عدم مجاز الصلاة به
 احتياط فيهما انتهى فلم منه انه لا يلزم في الكون قرآن حكما جريان جميع احكام
 القرآن عليه بل يكفي فيه جريان بعض الاحكام كافي لم يلد ونم نظر حيث جري
 عليها حرمة القراءة عليهما لاجواز الصلاة بهما فكان قرآن حقيقة وحكما
 لاعرفا ولا يخفى عليك ان عدم جواز الصلاة به مخالف لما تقدم انما صححه
 القدوري وما اختاره اكثر الفقهاء من مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله وقد

والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام
 بعون الله الملك العلام هذا

وقد اخترهنا تعريف بوافق الغرض
ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فقبل

اخترهنا تعريف بوافق الغرض (يعني ان كلاما من التعريفات المذكورة
للممكن موافقا لغرض الاصول على تقدير يدخل فيه حروف الباقى على تقدير
ويخرج عنه الكلمة على تقدير اخترهنا تعريف لا يرد عليه شيء من هذه
المحدودات حيث اخذ فيه لفظ النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى محققا كان
او مر كيا وهو مدار الاتفاق حاصله ان المراد بالقرآن والكتاب هو البعض الدال
على معنى لا للكل ولا للعموم ولا الكلام التام حتى يرد عليه المحدود المذكور
فان قيل ان كلاما لفظ القرآن والكتاب موضوع عندهم بازاء الكل فإرادة
البعض ان بطريق المجاز يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان بطريق الحقيقة يلزم
عموم الاشتراك قلنا انه بطريق الحقيقة لكنه لا معنى ان لفظ القرآن والكتاب
موضوع بازائه كما انه موضوع بازاء الكل حتى يلزم عموم الاشتراك اللفظي بل
يعنى انه موضوع عندهم بازاء مفهوم كل واحد على الكل خاصة وعلى
كل جز ومثله اعني النظم المنزل على رسولنا على ما اختاره المصنف كما انه موضوع
بازاء الكل خاصة وإرادة البعض منه ليس بطريق كونه موضوعا للكل بل بطريق
ذكر الكل وإرادة الجز فيكون حقيقة لان ذكر العام وإرادة الخاص لا باعتبار
خصوصية حقيقة لا مجاز وانما المجاز ذكر العام وإرادة الخاص باعتبار خصوصية
فان قيل فهل يصح ارادة الكل منه ايضا بهذا الطريق قلنا نعم انهم
لم يردوا به لعدم تعلق غرضهم بالكل لعدم صحة إرادته منه فان قيل هذا
التعريف البعض الذي تعلق به غرضهم بالكل ولا للاعم منه ومن البعض لعدم
تعلق غرضهم به فكيف يصح إرادته منه قلنا ممنوع بل التعريف للاعم الصادق
على الكل والبعض الا انهم لما لم تعلق غرضهم بالكل بل بالبعض إرادوا به البعض
لا الكل كيف ولو كان ذلك تعريفا للبعض لم يكن تعريفا للاعم لانه صادق
على الكل ايضا بلا شبهة فان قيل ان القرآن وكذا الكتاب عبارة عن اول ما نزل
على الرسول بلسان جبريل عليهما السلام وما يقرأه كل احد متا يكون مثله
لا غير متا وهو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص المفتوح بالفتحة المختتم بالعودتين
مع قطع النظر عن تعيين المحل سواء قرأه الرسول عليه السلام او زيد وعمرو منا
فيكون ما يقرأه كل احد متا عين ما نزل على الرسول عليه السلام لا مثله وعلى
التقديرين لا يصح تعريفه لانه شخصي والشخصي لا يحد اذا يعرف هو والحدود
مختصاته بالاشارة او التمييز عنه باسم العلم واحد لا يفيد ذلك التحديد لان الحد
لا يشتمل الا على مقدمات الشيء لا على مشخصاته قلنا المراد بالتعريف ههنا

ليس معنى تجديده ماهية القرآن بل معنى تفسير لفظ القرآن والكتاب وتجميعه
بجوانحه عن سائر الكتب السماوية وغير السماوية وعن الكلام النفسي فان قيل
اذا كان الغرض مجرد تجميع هذا اللفظ فذلك التجميع يحصل بذكر النقل متواترا
كما اخذاره في التجميع فلا حاجة الى ذكر باقي القيود قلنا المقصود هو التمييز على وجه
ينطبق عليه غرض الاصطلاح ويندفع عنه المجذور الواو في سائر التعريفات
فلذا احتج الى ذكر هذه القيود فان قيل تعريف اللفظ لفظي والتعريف اللفظي
يكون بالمرادف ولا ترادف بين المفرد والمركب قلنا لا نسلم ان اللفظي يختص بالمرادف
الآري انهم قالوا ان اللفظي بالمفرد المرادف وان لم يوجد ذلك فاللفظي مطلق
دالة على مفهومة والتفصيل المستفاد من المركب ليس بمقصود بل المقصود
مجرد تعيين ذلك المعنى من بين سائر المعاني ولو سلم انه يختص بالمرادف ولكن لا نسلم
ان لا ترادف بين المفرد والمركب على ما صرح به بعضهم فان قيل لا نسلم
ان تعريف القرآن لفظي لانه لما كان عبارة عن امر متخص على ما تقدم
والشخص مركب اعتبرى من مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحد
بما يفيد معرفة الامر وان يكون التعريف حدا للامر بن قلنا تعريف المركب
الاعتباري لفظي ايضا على ما صرحوا به (قوله في التعريف) فسيده بالعرف
اذ لا ترادف بينهما في اللغة على ما ذكرناه من قبل (قوله مفردا كان او مركبا)
صفة اللفظ لا المعنى على ما دل عليه قوله فان ترتيب الحروف والكلمات آه
فرد على لوم يكون اللفظ متصفا بالافراد والتركيب قبل الوضع مع ان انصافه
بهما انما هو بعد انصافه بالوضع واعلم ان النظم قد يطلق ويراد به الشعر وقد يطلق
ويراد به ترتيب اللفظ متبينة المعاني متتابعة الدلالات على وفق ما يقتضيه
العقل لا ضم بعضها الى بعض كيف اتفق وقد يطلق ويراد اللفظ المتبينة
بهذا الاعتبار حتى لو قيل في مقابلك من ذكرى خبيب وميزل * بك قلنا من خبيب
وميزل ذكرى لا يكون نظما بل لفظا ولما يصح تفسيره بهما باحد هذه المعاني
الثلاثة فيسره باللفظ الموضوع لمعنى مفردا او مركبا ما تقدم ~~في~~ ~~الاول~~
فلما نراه لان الله تعالى في كونه شعرا وكذا الثاني لان الترتيب نسبة لا يتعلق بها
غرض من الاصول ولان التفسيرات الالمانية لا تلزم ليس للترتيب وكذا الثالث لان
التفسيرات الالمانية لا للفظ المفردة لا للمركبة بتركيب مخصوص مع لو قيل بل
الاقسام الالمانية اقسام ما يتعلق بالنظم بان تقع اقسامها مفرداته واجزائه لا لتخص
النظم انما هو صوفي بالخاص والعام والمشارك ونحوها هو اللفظ المفردة

(وهو) اي الكتاب المرادف للقرآن
في العرف (النظم) وهو اللفظ الموضوع
لمعنى مفردا كان او مركبا

لا المركبة لصح تخصيص النظم ههنا بالركب لكنه خلاف المتبادر ثم اطلاق
لفظ النظم على كل من المفرد والركب بطريق الاشتراك المعنوي لا اللفظي فلا يرد
عليه لزوم استعمال اللفظ المشترك في التعريف فان قبل اطلاق لفظ النظم على اللفظ
الموصوع ليس بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز والاستعارة على ما سنبينه
فكيف يصح القول بان اطلاقه على اللفظ المفرد والركب بطريق الاشتراك
المعنوي والاشتراك المعنوي هو ان يوضع لفظ بازاء مفهوم كلي ويطلق بواسطة
ذلك الكلي على كل واحد من افراد الكلي حقيقة كلفظ الانسان الموضوع
بازاء الحيوان الناطق قلنا لانسم اختصاص اطلاق الاشتراك المعنوي بما ذكر
بل هو عبارة عن اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد مفهوم كلي استعمل فيه
ذلك اللفظ ولو مجازا ولو سلم ذلك لكن لانسان لا يوضع في المجاز بل هو موضوع
بالوضع النوعي فلم يكف في اطلاق الاشتراك المعنوي هذا الوضع ولو سلم فلا نسلم
ان لفظ النظم محاز في هذا المفهوم الكلي بل هو حقيقة فيه مجاز فيصدق عليه
هذا المفهوم من اللفظ المفرد والركب فان قيل قد تقدم ان اطلاق العام على
الخاص لا باعتبار خصوصه حقيقة فكيف يكون مجازا في ذلك اللفظ المفرد
والركب قلنا كونه مجازا فيه ليس باعتبار كونه من افراد هذا المفهوم بل باعتبار
كونه مستعملا فيه باعتبار تشبيهه بالدر والحاصل ان لفظ النظم مجاز في كل من
اللفظ المفرد والركب باعتبار تشبيهه باللاتي وحقيقة فيه باعتبار كونه من
افراد ذلك المفهوم الكلي (قوله فان ترتيب الحروف والكلمات) الاول ناظر
الى كون اللفظ الموضوع مفردا والثاني ناظر الى كونه مركبا لكن الانسب
لما قبله ولما بعده ان يقول فان الحروف او الكلمات مرتبة المتبر فيها الاستعارة
اما لما قبله فلانه قال وهو اللفظ الموضوع دون ترتيب اللفظ واما لما بعده فلان
الاستعارة معتبرة في المرتب من الالفاظ لا في ترتيبه (قوله المتبر فيه الاستعارة
اللطيفة) اما الاستعارة فيحتمل ان تكون مصرحة بتحقيقه بان شبه الفساط
القرآن باللاتي المنظومة في السلك والنظم حقيقة فيها ثم ذكر لفظ المشبه به استعارة
مصرحة بتحقيقه ويحتمل ان تكون مكنية بان شبه في نفسه الفساط القرآن
باللاتي المنظومة في السلك استعارة مكنية ثم ذكر النظم تخيلا على ان يكون
من لوازم المشبه به لانفس المشبه به واما الطائفة فلان في هذه الاستعارة مصرحة
او مكنية تشبيه المعنى بالسلك في الاستقامة لان السلك مادام فيه الأوّل
مستقيم ولا يحنى فافيه من اللطافة فظهر منه عدم خلو ذلك اللفظ المرتب

بأن ترتيب الحروف والكلمات المعتبرة
فيه الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون المعنى

عن المعنى اقول فيه بحث وهو اناسلنا ان الكلمات المعبر فيها الاستعارة
 اللطيفة لا تخلو عن معنى وهو ظاهر واما الحروف المعبر فيها الاستعارة اللطيفة
 ففي عدم خلوها عن المعنى خفاء لان تلك الحروف عبارة عن حروف المباني
 ولا معنى لها واما المعنى للكلمة المركبة من تلك الحروف والاستعارة باعتبار
 ترتيب الحروف (قوله واما ما هو على حرف واحد) دفع لما توهم من ان حروف
 المعاني لا يصح عليه اطلاق النظم اذ لا ترتيب فيه اصلا لكونه بسيطا من كل
 وجه مع انه قرآن على ماسبق (قوله كالاحاديث الالهية والنبوية) قيل
 الاحاديث الالهية هي الاحاديث التي اوحى الله تعالى بها الى النبي عليه السلام
 ليلة المعراج وتسمى بامرار الوحي ايضا كذا في بعض حواشي التلويح اقول فيه نظر
 يظهر بالنظر فيما ذكره ابن حجر الهيثمي في شرح الاربعين للتتوي حيث قال اعلم
 ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام اشرفها القرآن لتبره عن القية باعجاز
 ومحرمته مسه للحدث وسائر خواصه وثانيها كتب سائر الانبياء عليهم السلام
 قبل تغييرها وتبديلها وثالثها الاحاديث القدسية وهي ما نقل الينا احاد عنه
 عليه السلام مع استاده لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو
 الاغلب ونسبتها اليه تعالى نسبة انشاء لانه المتكلم بها اول وقد تضاف الى
 النبي عليه السلام لانه المخبر بها عن الله تعالى بخلاف القرآن فانه لا يضاف الا
 الى الله تعالى فيقال قال الله تعالى وفيها قال رسول الله عليه السلام فيما يرويه
 عن ربه واختلف في بقية السنة هل كلها يوحى او لا وآية وما ينطق عن الهوى
 ان هو الا وحي يوحى تؤيد القول الاول ومن ثمة قال صلى الله عليه وسلم الا اني
 اوتيت الكتاب ومثله معه ولا يخصص تلك الاحاديث القدسية في كيفية من
 كيفية الوحي بل يجوز ان تنزل بأي كيفية من كيفياته كرويا النوم والالقاه
 في الروع وعلى لسان الملك ولراويها صيغتان احدهما ان يقول قال رسول
 الله عليه السلام فيما يرويه عن ربه وهي عبارة السلف وثانيتهما ان يقول قال
 الله تعالى فيما رواه عنه عليه السلام والمعنى واحدا انتهى كلام الهيثمي فقيد افادته
 لا فرق بين الاحاديث القدسية والنبوية في كون المعنى متزايا من الله تعالى دون
 اللفظ وفي جواز الرواية بالمعنى فيهما واما الفرق بينهما في ان الاحاديث القدسية
 فيها نسبة القول الى الرب سبحانه وتعالى وليس ذلك في غيرها من الاحاديث
 النبوية بل الموجود في غيرها بيان ان الامر كذا وكذا من غير نسبة الى الرب
 وفي ان الاحاديث القدسية تضاف الى الله تعالى والنبي وغيرهما يضاف الى النبي

واما ما هو على حرف واحد فمكثور
 مغلوب والعبرة في السمية بالكثير الغالب
 (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل
 كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد
 بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل
 عليه السلام (على رسولنا صلى الله
 وسلم) خرج به النظم المنزل على غيره

عليه السلام فقط هذا وهل يصح إطلاق كلام الله تعالى على الأحاديث مطلقة
 قدسيا أو نبويا قلت الذي ظهر بما ذكره السبوطي في الاتقان نقلا عن الجويني
 صحته حيث قال كلام الله تعالى المنزل قسمان قسم قال الله تعالى جبريل عليه
 السلام قال لني عليه السلام للذي انت عن سر الله تعالى يقول افعلى كذا
 وكذا وأمر بكذا وكذا ففهم جبريل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي
 وقال له ما قاله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يلقى به قل
 لقان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة ولا تهانوا واجمع البلدة لثقتان فان قال
 الرسول يقول لك الملك لا تهانوا في خدمتي ولا تنزل الجند بتفرق وجههم على
 المقاتلة لا ينسب الى كسب ولا تضيق في اداءه ثم سألته وقسم آخر قال الله
 تعالى لجبريل اقرأ على النبي عليه السلام هذا الكتاب فزله جبريل بكلمة الله
 تعالى من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويوصله الى امين ويقول اقرأه صلى خلان
 فهو لا يعرف منه كلمة ولا حرفا فالقرآن هو القسم الثاني والقسم الاول هو السنة
 كما ورد ان جبريل كان ينزل بالسنن كما ينزل بالقرآن ومن هنا جاز رواية السنن
 بالحي لان جبريل عليه السلام اذا ما بلغني لا باللفظ ولم يجر القراءة بالمعنى لان
 جبريل اذا ما بلغني هذا فقد افادته يصح إطلاق كلام الله تعالى المنزل على السنة
 مطلقا فانه جعلها قسمها فان قيل فعلى هذا يصدق على السنة انما هي التي
 ينزل حاملها ايضا فكيف تخرج بالسنن قلنا المراد بالسنن ما ينزل بالقرآن حامله وهو المنزل
 لفظه ومعناه فعلا لا خفاء في ان لفظ السنة ليس بمنزل ما ينزل حامله وانما المنزل
 معناها فقط اعلم ان المراد بالقرآن الكتاب على الرسل عليهم السلام ان ينطقوا بالقرآن
 من الله تعالى تلقاؤا وناسيا او محفوظا من اللوح المحفوظ وبذلك ينطقون بالقرآن
 اما بان يختلج عن صورة الملكية الى صورة البشرية حتى يأخذه الرسول منه
 او يختلج الرسول عن صورة البشرية الى صورة الملكية ويأخذه من جبريل وهو
 اصعب الحالين (قوله المنقول عنه تواترا) حتى تواتر كونه قرآنا او المراد
 المنقول عنه في الاصاحف ولا بد من احد هذين التواترين في اخراج منسوخ
 التلاوة والقرآن المشاهدة ان مطلق النقل تواتر غير كاف في ارجاعهما على ما لا يخفى
 والمراد منسوخ التلاوة نحو الشيخ والشيخة اذا زنا فارجوا هما السنة فكلاهما
 من الله (قوله سواء نقلت بطريق الشهرة كما اخضع بمصنف ابن مسعود) اي
 في كفاية اليمين هذا لا يستقيم على قول الخصاص ومن تبعه لانهم جعلوا الشهادة
 احدى قسمي التواتر فلا يخرج به (قوله نحو فعدة آه) اي في قضاء رمضان

(المنقول عنه تواترا) خرج به جميع
 ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة
 والقرآن الشاذ سواء نقلت بطريق
 الشهرة كما اخضع بمصنف ابن مسعود
 رضي الله عنه نحو فصيام ثلاثة ايام
 متتابعات او الاحاد كما اخضع بمصنف
 ابن مسعود فعدة من ايام اخر متتابعات
 (وله) اي الكتاب (مباحث خاصة)
 غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و)
 مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة
 (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب
 (فهو) ان المنقول بلا تواتر (سواء
 نقل بطريق الشهرة او الاتحاد) ليس
 بقرآن لانه مما توفى الدواعي على
 نقله تضمنه التحدى والابحار ولكونه
 اصل سائر الأدلة

(قوله تنوار ما هو كذا) إشارة الى مجموع ما ذكره من نصيب الحدى والاحكام
 وصيغته اصل سائر الاحكام فان العادة لا تقضى تنوارها سائر العجرات
 لعدم كونها اصل سائر الاحكام اعلم انه بخلاف في ان كل ما هو من القرآن
 يجب ان يكون متواترا في اصله واجزائه واما في محله ووضعه وترتيبه ففيه
 اختلاف فذهب المحققون من اهل السنة الى وجوب التواتر فيها ايضا مستدين
 بان العادة تقضى بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك لى ما تضمنه الحديث والاعجاز
 ويكون الخلل بالاحكام فانقل آحادا او شجرة ولم يكن متواترا لا يكون قرآنا قطعاً
 ولهذا قالت المالكية ان السجدة في اواخر السور ليست من القرآن لعدم تواتر
 كونها من القرآن في اواخر السور وذهب بعض الاصوليين ومنهم الشافعية الى
 ان التواتر ليس بضرط في تفاصيل محله ووضعه وترتيبه بل يكفي فيها نقل الإحاديث
 ولهذا قالت الشافعية ان السجدة في اواخر السور من القرآن لعدم اشتراط
 التواتر في تفاصيل محاله بل يكفي التواتر في محل ما وقد تواتر كون السجدة بعض
 آية في سورة النمل فتكون آية في اواخر السور ايضا واعترض عليه بأنه لو لم يشرط
 تواتر تفاصيل محله وجاز ألا يكلفه بالتواتر في محل ما لام جواز ليس من احدهما
 ان يكون قد سقط من القرآن كغير من الآيات التي كانت مكررة بان يكون
 قوله تعالى الحمد لله رب العالمين آية من نزل كل سورة فاسقطت عنهم تواترها
 في اول كل سورة سوى القاطعة ولأنهما اتى يكون قد أثبت في القرآن على
 سبيل التكرار كغير من الآيات التي كانت غير مكررة بان يكون قوله تعالى ويل
 هوخذ للمكررين آية واحدة من سورة المرسلات وقوله تعالى فبأى الأسماء
 تكذبون آية واحدة من سورة الرحمن لعدة آيات واما وقع التكرار في محله
 على عدم التواتر في محالها المخصوصة فالامر ان كلاهما باطل بالضرورة واجبة
 عنه بانه ان اراد بجواز الامر بن مجرد امكانهما فاللازمة مسلمة وبطلان الالتزام
 ممنوع واما الباطل هو وقوع الامر بن المذكورين وهو غير لازم لان امكانهما
 وهو الالتزام على ما هو الفرض وان اراد بجوازها ووقعها في الالتزام بمنوعة
 لان عدم وجوب تواتره في كل محل لا ينافي جوازها في كل محل فلهذا يقع التواتر
 في كل محل ووقوعه لا يستلزم وجوبه حتى ينافي ما فرضناه من عدم وجوبه
 فاذا جاء وقوع التواتر في كل محل لم يلزم من عدم وجوبه وقوع الامر بن
 المذكورين اعني سقوط بعض آيات زلت مكررة وثبت بعض ما ليس بآية
 والاصل ان التواتر في كل محل وان لم يجب ألا يجوز ان ينافي تواتر السور خالف

والعادة تقضى بتواتر ما هو كذلك قاطعاً
 لم ينقل متواتراً اعلم انه ليس قرآناً قطعاً
 (فهو) اي اذا لم يكن المنقول بالتواتر
 قرآناً ظهر ان النقل بالتواتر (شرط)
 في كون المنقول قرآناً لكنهم اختلفوا
 (فيصل) بشرط التواتر (مطلقاً)

عن نحو الحمد لله وتواتر المكرر الواقع في نحو سورة المرسلات والرحمن ورد هذا
الجواب بوجهين أحدهما أنه لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز عدمه في بعض
المحال وحيث لا يحصل الجزم بانتفاء سقوط كثير من القرآن المكرر لجواز
أن يكون ساقطاً قبل اتفاق تواتره ولا يعلم سقوطه وقولكم اتفاق التواتر في جميع
ما تكرر في كل محل إنما يصح فيما أثبت في القرآن وأما فيما اسقط منه قبل تواتره
فلا يحصل العلم به بدون وجوب التواتر في كل محل فصح قولنا لو لم يجب التواتر
في كل محل لجاز سقوط شيء من القرآن مع عدم العلم به والإلزام باطل وإن لم يصح
قولنا لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز ثبوت شيء مما ليس بقرآن والناظر أنه
لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز عدم التواتر في بعض المحال في المستقبل لأنه
إذا لم يجب في كل محل جاز انقطاعه في بعض المحال في المستقبل إذا لو وقع
لا يقضي الدوام لعدم الوجوب فإذا جاز انقطاعه في المستقبل جاز اسقاط شيء
من القرآن وأثبت ما ليس بقرآن في القرآن في المستقبل وإن لم يلزم في جميع
الازمنة فالجواب وجوب التواتر في كل محل وسأيت في الكتاب بيان وجوب التواتر
في الهيئتين والترتيب (قوله سواء كان في جوهر اللفظ أو في هيئته) الأولى
إن يقول في جوهر اللفظ وفي هيئته ومحلها ما ذكرناه من الاختلاف في المحل أيضاً
(قوله وهو المسمى بالهيئتين وقيل الأداء) عطف تفسير للهيئتين (قوله فقيس
كلهما متواترة) أي كل القراءات السبع سواء كانت مما يختلف بهما
خطوط المصاحف أو لا أعلم أن القراءة تنقسم إلى متواتر وأحاد وشاذ فالمتواتر
هي قراءة السبعة المشهورة نافع وابن كثير وابن عزم وابن عامر
وعاصم وحركة والكسائي والآحاد قراءة الثلاثة التي هي تمام العشرة
ولحق بها قراءة الصحابة والشاذ قراءة التابعين كالاعمش وابن جبير هكذا
في برهان الزركشي حيث قال والقراءات السبع فتواترة عند الجمهور وقيل بل
مشهورة وتحقق أنها متواترة عند الأئمة السبعة موجود في كتب القراءات
واعترض عليه السيوطي بما ذكره ابن الجزري في النشر بأن كل قراءة
وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية وصح سند هافهي
القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة
التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة
أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين ومتى اختلف ركن من هذه
الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة

سواء كان في جوهر اللفظ أو في هيئته
(وقيل) يشترط التواتر (في الجوهر
لألهيئتين) أعلم أن القراءات السبع منها
ما يختلف به خطوط المصاحف وهو
المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ومالك
ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى
بالهيئتين وقيل الأداء كالأمانة
وتخفيف الهمزة والتخفيف ونحوها
ف قيل كلهما متواترة

امعن من هو اكبر منهم هذا هو الصحيح عندائمة التحقيق من السلف والخلف
 صرح بذلك الراي والمكي وابوشامة وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن احد
 منهم خلافة وقال ابوشامة في الوجيز لا ينبغي ان يغتر بكل قراءة تعزى الى احد
 السبعة ويطلق عليها القطر الصحة وانما هزات هكذا الا اذا دخلت في الضابط الذي
 ذكره في النشر فان الاعتماد على استجماع تلك الاوصاف لاعلى من نسبت اليه
 فان القراءة المنسوبة الى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة الى المجموع عليه
 والشاذ غير ان هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قراءتهم تركن
 النفس الى ما نقل عنهم فوق ما نقل عن غيرهم فالتحقق ان لا يحكم بكون
 القراءت السبع متواترة ما لم تدخل تحت الضابط المذكور (قوله ثم ان يكون آه)
 بيان الملازمة ان كلها لولم يكن متواتر الصدق نقيضه وهو ان يكون بعضهم اغبر
 متواتر وذلك البعض غير معين فيؤدي الى جواز نفي التواتر عن الجميع وهو باطل
 (قوله كلها مشهورة آه) وهو ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر وفيه القربة
 والرسم واشهر عند القراء ولم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ وبقيا يور على
 ما ذكره ابن الجزري (قوله وظاهره مشكل) لما مر من لزوم كون بعض
 القرآن غير متواتر وهو باطل لما تقدم من ان كل ما هو قرآن يجب ان يكون
 متواترا ويلزمه ان لا يكفر جاحده وعدم جواز قراءته في الصلاة وجواز مس
 الحديث والجنب والكل باطل اللهم الا ان يقال مبراهه بالشهرة ما يكون قسما
 من التواتر على ما قاله الحصص (قوله فيما لا بعد) وفي بعض النسخ بعد
 بدون حرف النون والصواب اثباته بدليل قوله كالخرف والكلمة مما لا بعد
 كونه بعضا من القرآن كما في الجوهر فيما سبق حيث جعلها داخلين
 في القرآن لا مما لا بعد بخلاف الهيئة فانها بما بعد كونها من القرآن (قوله)
 واختاره ابن الحاجب (حيث قال ان ما كان من قبيل الاداء كالداء والا ماله
 وتخفيف الهمزة لا يشترط فيه التواتر وقال ابن الجزري لا نعلم احدا يقيم ابن
 الحاجب الى ذلك وقد نص على تواتر ذلك كله ائمة الاصول كالقاضي ابن بكر وغيره
 وهو الصواب لانه اذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئته اذ اللفظ لا يقوم الا به
 ولا يصح الوجود انتهى وقيل الحق ان اصل المد والامالة متواتر ولكن التقدير
 غير متواتر للاختلاف في كيفية كذا قال الزركشي وقال اما انواع تخفيف
 الهمزة فكلاهما متواترة (قوله فالشاذ) وهو ما لم يصح سنده كقراءة مالك يوم الدين
 مصحفة الماضي المعلوم ونصب يوم وكقراءة ابا عبد على صيغة المجهول (قوله)

لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض
 القرآن غير متواتر والا لزم باطل وقيل
 كلها مشهورة واختاره صاحب
 البدائع وظاهره مشكل وفصل بعضهم
 فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو
 من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه
 انما يشترط فيما لا بعد كونه بعضا من
 القرآن كالخرف والكلمة واما الهيئة
 المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها
 واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين
 (فالشاذ) اي اذا كان النقل بالتواتر
 شرط في كون المنقول قرآنا ظهر ان
 الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة
 او الاحاد (لا يعطى) على بناء المجهول
 (له حكم القرآن) من اكفار جاحده
 وجواز قراءته في الصلاة وعدم جواز
 من الحديث والجنب وافادة الحكم
 القطعي ونحو ذلك

وان جاز العمل بمشهوره) اعلم انهم اختلفوا في جواز العمل بالقراءة الشاذة التي نقلت بطريق الشهرة فقال ابو الطيب والقاضي الحسين والرازي يجوز العمل بها وهو قول ابن حنيفة واحتجوا على وجوب التابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود مثابعات وصححه ابن السبكي في جمع الجوامع تنزيلا لها منزلة خبر الآحاد لانه اما قرآن او خبر فان ثبت كونه قرآنا فذاك والا فلا يكون اقل من خبر الواحد فيجب العمل به فان قيل لانسم انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يكون خبرا لان الراوي مارواه خبرا بل رواه قرآنا فيجوز ان يكون مذاهبا للراوي ذكره بيانا للمعقده من القرآن ولو سلم صحة كونه خبرا فلا نسلم صحة العمل به لانه مقطوع بخطئه لانه نقله قرآنا وهو ليس بقرآن قطعا والخبر المقطوع خطئه لا يجوز العمل به قلنا قولكم يجوز ان يكون مذاهبا للراوي خطأ فاحس اذ لا يظن باحد من جهال العوام ان يدخل مذهبه في محضته بمعنى انه قرآن وهل هذا الا كقولك كيف يظن عن الراوي وكذلك نسبة الخطاء الى الصحابة وقال مالك والشافعي انه لا يجوز العمل به وتبعه القسيري وجزم به ابن الحاجب مستدلين بانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا عن النبي عليه السلام وهو شرط صحة العمل بالخبر حتى لم يروا وجوب التابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود وسأ في تفصيل ما يتعلق بهذا البحث في فضل المطلق والمقيد (قوله لانه لا يخلو) اي ما نقل عنه عليه السلام بطريق الشهرة من الشاذ (قوله كذلك) اي بيانا للكتاب (قوله لا يحتمل) اي لا يحتمل ان يكون قرآنا او لا يحتمل ان يكون الحاقه لان غير الخبر المذكور اما ان لا يكون خبرا اصلا او لا يكون بيانا وعلى التقديرين لا يحتمل الاحاق بالقرآن اما على الاول فلان غير الخبر لا يكون بيانا للقرآن واما على الثاني فلان الخبر الذي هو غير البيان لا يظن قرآنا لعدم التعلق بينهما اصلا (قوله وعلى التقديرين) اي على تقدير كونه قرآنا وكونه بيانا للقرآن (قوله لا يتوقف على شهرته) لجواز العمل بخبر الواحد وانما لا يقبل في الاعتقادات (قوله وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد) وانما يجوز بالخبر المشهور كما في جواز المسح على الخفين بالسمه المشهورة زيادة على نص غسل الرجلين فلما كان قراءة مثابعات في كفارة اليمين لابن مسعود مشهورة جازت الزيادة بها على نص فضيام ثلاثة ايام ولزمه اشتراط الشهرة (قوله ان الوجوب مستلزم للجواز) فيه ان الجواز الذي يستلزمه الوجوب هو الجواز الذي بمعنى الامكان العام اعني ما لا ضرورة في عدمه لا الجواز بمعنى

(وان جاز العمل بمشهوره) اي بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لانه لا حد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا وورد بيانا للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمل وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاجبه اشتراطها ههنا وايضا المدهوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب ولا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يوردي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز

الامكان الخاص وهو المراد في المدعى لان الخصم يدعى في الجواز بكلا المعنيين
فالمتعلق به اما بانبات الجواز بكلا المعنيين او بانباته بمعنى الامكان الخاص
والدليل لا يثبت شيئا منهما بل انما يثبت الجواز بمعنى الامكان العام فقط (قوله
ولفظة للزوم افادة اللازم) مبتدأ وخبر والاضافة في الموضعين اضافة المصدر
الى المفعول (قوله مطلقا) اي مشهورا كان او شاذا او واحدا ويحتمل ان يكون
بيان الجواز بناء على عامر من انهم يتفون الجواز مطلقا لكن الظاهر هو الاول
(يقوله ولا خبراه) عطف على قوله قرآن (قوله غيرهما) اي القرآن والخبر
(قوله ذلك النقل) اي النقل بكونه خبرا عن النبي عليه السلام بل الشرط هو نقل
الثقة مطلقا وان لم يسعد من الثقة فيعمل بنقله (قوله ومنع انعقاد الاجماع) كيف
ان ابا حنيفة رحمه الله ومن تبعه من اهل الاجماع وقد اخرجوا سقراء ابن مسعود
متابعين مع انه لم يصرح بكونه خبرا عن النبي عليه السلام (قوله احدى
الطائفتين اه) لا يخفى عليك انه لم يفسر الطائفتين بقوله من القائلين بقرآنيتهما
وبعدم قرآنيتهما حتى يدخل الخفية ايضا فانهم في المشهور مع المالكية في القول
بعدم قرآنيتهما وفي الصحيح من الآخرين مع الشافعية في القول بقرآنيتهما
على ما يصريح به لامتلاء صح عنهم الروايات لوجه لاسناد الاكثار اليهم
لافضاءه الى اكثار الشخص نفسه (قوله ولو في اعتقاد الخصم) اي ولو كان
عدم كونه دليلا في اعتقاد الخصم لانه في اعتقاد صاحبه دليل مثلا دليل
الشافعية في هذه المسئلة ليس بدليل عند المالكية لكن الشافعية جعلوه دليلا
لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطلوبهم اعني قرآنيتهما كان هذا شبهة
قوية عند الشافعية لحفاء فسادها عندهم حتى احتاجوا الى امعان النظر
والأمل وكذا دليل المالكية في هذه المسئلة ليس بدليل عند الشافعية على عكس
ما قلنا ولا يخفى عليك ان هذه الشبهة لحفاء فسادها عندهم من تمسك به صار
ذلك الطرف المتمسك به معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المأول فلهذا دليل
كل من الميزقين فاستدل القائلون بكونها في اوائل السور من القرآن بوجهين
التيورهما انها في اوائل السور مكتوبة بخط المصحف ولم يتكره احد من الصحابة
فكانت قرآنا لما لهم في الحفظ والصيانة عن خلط ما ليس من القرآن به حتى
منعوا من كتب اسامي السور والتعشير في القرآن خذرا من الاختلاط وورد
عليه ان عدم تكرارهم ذلك ان كان دليلا لا يزيد على كونه اجماعا مكتوبا فيجوز
ان لا يلزم الخصم بحجته لان الاجماع السكوتي دليل لا يكفر جاحدا لعدم القطع

وافادة للزوم افادة اللازم لما كان نزاع
الخصم في الجواز عبره وقال مالك
والشافعي رحمه الله لا يجوز العمل به
مطلقا لانه ليس بشيء ان لعدم تواتره ولا خبر
يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط
صحة العمل حتى قال الامدني اجمع
المسلمون على ان كل خبر لم يصرح
بكونه خبرا عن النبي عليه السلام ليس
بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجب
منع اشتراط ذلك القول ومنع انعقاد
الاجماع عليه ثم لما ورد هذا اشكال وهو
ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكونه
غير التواتر غير قرآن لا كقرت احدى
الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى
في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع
في اوائل السور فاللازم منقضي اما الملازمة
فلا تها ان تواتر فانه يكره في قرآنية ما كونه
قرآنا ضروري والا فاقول به اثبات
القرآنية لما عدم كونه قرآنا ضروري
وكلاهما مظنة الاكثار واما انتفاء اللازم
فلا يلو وقع لنقل والاجماع على عدم
الاكثار اراد ان يدفعه فقال (وقوة
الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل
وليس به ولو في اعتقاد الخصم

بان سكوتهم لقبولهم ذلك وبحاج عنه بان الاجماع السكوني من الدلالة القطعية
 بمزلة العام من النص وان لم يكفر جاحده على ما صرح حوايه في باب الاجماع
 والثاني انه نقل عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس آية اشارة
 الى ترك التسمية في اوائل السور ولم ينكر عليه احد فقول ابن عباس مع عدم
 الانكار عليه دليل على انها من القرآن في اوائل السور واجيب بان قوله انما
 يفيد الظن وعدم انكارهم عليه لا يفيد قطعاً لجواز عدم التثانيهم الى قوله لعدم
 تواترها في اوائل السور واستدل القائلون بعدم كونها من القرآن في اوائل
 السور بان كل ما يكون قرأاً يجب ان يكون متواتراً في اصله ووضع وحمله لان
 العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك قال لم ينقل متواتراً لم يكن قرأاً
 وبالسبب في اوائل السور لم تنقل متواتراً فلا تكون قرأاً واعترض عليه
 بما قد مناه من ان لا ينسب قضاء العادة بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك
 لجواز ان يكني التواتر في محل ما وقد تواترت التسمية في سورة النمل انها بعض آية
 منها واجيب بأنه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل ما لم
 يجوز الامر بن احد هما سقوط ما هو من القرآن وثانيهما ثبوت ما ليس من
 القرآن في القرآن وكلاهما باطل على ما مر مع ما عليه فظهر ان دليل الطرفين
 لا يثبت حكماً يكفر منكره لقوة الشبهة بالنسبة الى كل من الطرفين اعني ان كل
 ما هو دليل عند احدهما فهو شبهة عند الآخر قوية عند احدهما فلا يكفره
 الآخر لان احدهما يعديه ما ولا (قوله المشهور التكفير والاكفار اصح) قال
 في المصباح وكفره بالتشديد نسبة الى الكفر وكفرته اكفاره جعلته كافراً والحاكم
 الى الكفر انتهى فعلى هذا ان الاصح ما هو المشهور بل لا يصح الاكفار
 ههنا ولكنه قال في المغرب واكفره دعاه كافراً ومنه لا تكفر اهل قبلك واما
 لا تكفروا اهل قبلكم بالتشديد فغير ثابت رواية وان كان جائزاً لغيره انتهى فعلى هذا
 يستقيم قول الشارح (قوله انه آية فذة من القرآن) اي فردة كررت للفصل
 بين السور والتبركها ولبست بآية من السورة فان قبل انها نزلت مكررة
 في اوائل السور للفصل وتكرر نزولها يقتضي تكررها في آياتها فكيف تكون آية
 فردة اجب منع استلزام تكرر النزول تكرر القراءة الا ترى ان الفاتحة نزلت
 مكررة ولم يقل احد بتكررها آيتها ويرد عليه تكررها في آياتها فكيف تكون آية
 فانها عدت آيات كررت بتكررها ووجب عنه بانها انما تعددت بتعدد
 محالها بخلاف السبب فانهما لما كانت للفصل في جميع المحال في اوائل السور

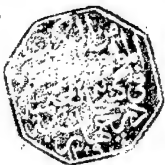
وقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع
 عليه الا بامعان النظر حتى يعديه صاحبها
 ما ولا (في سبب) اي قوة الشبهة
 الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم
 الواقع (في اوائل السور) احتراز عن
 السبب الواقعة في اثناء سورة النمل اعني
 قوله تعالى حكايته من سليمان وانه
 بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية
 بالانفاق حتى يكفر جاحده (تمنع
 الاكفار) المشهور التكفير والاكفار
 اصح وافصح (من الطرفين) اي طرفي
 الشافعية والمالكية فان الفرق الاولى
 قائلون بقراءته والثانية بنفيها
 واما الخفية فالمشهور عن قد ما نهم
 انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم
 ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب
 ابي حنيفة انه آية فذة من القرآن انزلت
 للفصل والتبرك بين السور وتلخيص
 الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم في كل
 من الطرفين شبهة قوية بالمعنى
 المذكور

لم يعتبر تعدد المحال فان قيل اذا انتهت للفصل بين السور فلم تكتب في اول الفصل
 اذ لا حاجة فيه الى الفصل قلنا انما كتبت فيه للتبرك لالفصل او المراد بالفصل
 هو الفصل في النزول على النبي عليه الصلاة والسلام فانه كان لا يعرف ابتداء سورة
 ولا ختمها حتى ينزل عليه جبريل بيسم الله الرحمن الرحيم لا الفصل في وضعها
 في المصحف و اشار بقوله فذلة الى الفرق بين الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله
 وبين ما ذهب اليه الشافعي بانها آية واحدة من القرآن انما كررت للفصل والتبرك
 فيها ابي حنيفة رحمه الله تعالى وليس كذلك عند الشافعي بل هي مائة وثلاث
 عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة
 الرحمن فان قيل اذ كانت آية على الصحيح فلم تجز الصلاة فالجواب ان وجوب
 قراءة القرآن ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدي الا بشراء ما لا شبهة في كونه آية
 تامة وفي كون السجدة آية تامة شبهة بناء على ان الصحيح من مذهب الشافعي
 التامع ما بعدهما الى رأس الآية آية واحدة فاورث ذلك شبهة في كونها آية
 فلا يؤدي بها الفرض المقطوع به وقد يجاب عنه بمنع عدم جواز الصلاة بها
 مستندا بما ذكره صاحب الكشف نقلا عن الترمذي انه لو اكنى بالسجدة تجوز
 صلاته عند ابي حنيفة والصحيح هو الاول وانما جاز تلاوتها للحائض والجنب مع
 كونها قرآنا بناء على قصد التمام لا على قصد القرآن كما اذا قرأ سورة الحمد بقصده
 التمام والشكر فان قيل فهل لا يجوز ان يقول انما جاز تلاوتها لهما للشبهة
 في كونها آية تامة كما قيل في عدم جواز الصلاة معها قلنا لان هذه الشبهة
 لا تثبت هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركهما عادل
 الدليل على كونه آية تامة وان لم تخل عن الشبهة والاحوط فيما سبق ترك المصلى
 قراءة ما فيه شبهة وان دل الدليل على كونه آية فان قيل اذا كان الاحوط تركهما
 ما دل الدليل على كونه آية فجواز قراءتهما بالسجدة وسورة الحمد وغيرهما من
 الآيات ولو بقصد التمام في الاحتياط قلنا يجوز بل قصده ذلك يخرج المقروء
 عن القراءة فيكون ما قرأه دعاء محض ولهذا قال في القنية انه لو قرأ القنية
 على قصد الدعاء ينبغي ان لا يتوب عن القراءة في الصلاة لكنه قال في الفتاوى
 الصغرى انه يتوب عن القراءة فعلى هذه الرواية بشكل جواز تلاوتها اللهم
 الا ان يفرق بين الصلاة وبين خارج الصلاة بان الصلاة محل القراءة بالضرورة
 فينبغ عن الفرض ولا يعمل قصده بخلاف الخارج فيعمل فيه قصده ولو كان
 هذا الجواب يترفع الى تخصيص العلة لم يفرق الامام الزاهد في القنية بين الصلاة

بحيث تخرج ذلك الطرف من حد
الوضوح الى حد الاشكال حتى بعد
صاحب كل منهما ما ولا عند الآخر
وقد قامت ههنا فلا اشكال وبما وضعه
انا قد اكفرا المحسنة المصحين بكونه
تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام
دون المتسترين بالملكفة لان شبهة
الاولى من الضعف بحيث لا يخفى
فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف
الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق
عضد الملة والدين في شرح مختصر
ابن الحاجب الجواب لانسلم الملازمة
وانما تصح لو كان كل من الطرفين
لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه
من حد الوضوح الى حد الاشكال
واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة
من الطرفين الآخر فلا يلزم التكفير وبه
يُدفع ما قيل فان قيل ادنى درجات
الشبهة القوية ان يورث شك او وهما
فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي
قوية عند من يتسك بها واما عند
الخصم فن الضعف بحيث لا تقيد شيئا
قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح
في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة
من الطرفين الآخر

هذا الى آخره كلام التفارقي مقول قيل اي خذ هذا (قوله واما الباحث
 المشترك) جعل كونه اسما للفظ الدال على المعنى من البحث المشتركة بينهما
 لأن لفظ السنة اسم الدال على المعنى ايضا (قوله لا للفظ المجرد عن اعتبار
 المعنى) اعلم ان لفظ المعنى يطلق على معنيين احدهما مدلول اللفظ حقيقة
 لوجهاً ياء الثاني ما لا يقوم بملك بل يحتاج في قيامه الى محل وهو المعنى بالكلام
 الحقيقي لقيامه بالنفس والاولى يتغير بتغير العبارات المدللة عليه فان قولنا
 زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيدا لقيام الى غير ذلك من العبارات كلها
 دالة على معنى غير ما دل عليه الآخر وكذا قولنا ضرب زيد وامر بك بضر
 زيد واطب علك ضربت زيدا كلها دال على معنى غير ما دل عليه الآخر والثاني
 لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها الوضعية الاولى بل هو معنى قائم بالنفس وتلك
 العبارات تعبر عنه ضرورة ان من يورد صفة امر او فاعلى او نداء او اخبار
 او غير ذلك يحدد في نفسه معنى يعبر عنها بالانفاط التي نسميها بالكلام اللفظي
 فالمعنى الذي يحدد في نفسه و يدور في خلد ولا يختلف باختلاف البصائر
 بحسب الاوضاع والاضطرابات ونقص التكلم حصو له نفس السامع ليجري
 على توحيد المعنى نسميها كلام النفس وهو قد يم في ذات الله تعالى وحادث
 في ذاتنا اذ عرف هذا فالمراد بالمعنى في قوله عن اعتبار المعنى ولا المعنى المجرد
 عن اللفظ اعلم من كلا المعنيين للفظ المعنى فان قيل سئل ان لفظ القرآن وكلام
 الله وكلام الله لا يطلق على النظم المجرد عن المعنى بكلا المعنيين ولكن لانسم الله
 لا يطلق على المعنى المجرد عن اللفظ بكلا المعنيين فانه يطلق على المعنى المجرد عن
 اللفظ بالمعنى الثاني اعني الكلام النفسي عند المتكلمين قلنا الا ان المقصود في
 اطلاق الاصولين على ما يدل عليه تعليقه لان شأنا منها الايلا ثم عرض الاصول
 فان قيل ما وجه اضافة الاعتبار الى المعنى والى اللفظ حيث قال عن اعتبار المعنى
 وعن اعتبار اللفظ قلنا ان كلام النظم والمعنى لما لم يخل عن الآخر لان النظم
 هو اللفظ الموضوع لمعنى والمعنى هو مدلول اللفظ الاعتبار المتغير بغيره عنه
 ليضاف الاعتبار الى كل منهما والمراد بالكلام في قوله بالكلام هو الكلام
 النفسي ولهذا فسر بالصفة القديمة لقيامه بتأثير تعالى النافية للسكوت والصفة
 الباطنية بل لا يراد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك ثم اعلم ان القسم بانه
 تعالى هل هو مجرد المعنى او اللفظ والمعنى جبراً فيه تفصيل واختلاف ذكرناه
 في شرحنا على ما مر بتأثير في الكلام (قوله ولا للمجموع النظم والمعنى) لفظ

(واما الباحث المشترك) بين الكتاب
 والسنة (فهى انه) اي الكتاب ههنا
 (اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى
 ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا
 للكلام بمعنى الصفة القديمة للنافية
 للسكوت والافقة لان شأنا منها الايلا ثم
 عرض الاصول ولا للمجموع النظم
 والمعنى لان كونه عرياً مكتوباً
 في المصاحف مقولاً بالتواتر ليس صفة
 للمجموع



وأيضا الإعجاز يتعلق بالسلاغة ولا يوصف بها إلا اللفظ باعتبار إفادته المعنى فظهر أنه اسم (للتنظيم الدال على المعنى) وأما قول المشايخ أنه اسم للتنظيم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة تجوز القراءة بالفارسية في الصلاة أن القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فإن قيل القول بأنه اسم للتنظيم الدال على المعنى يدفعه أيضا قلنا نعم إلا أنه مشعر بعدم كون المعنى زكاً أصلياً فلا يلائم غرض أبي حنيفة والمقصود توجيهِ كلامه

المعنى ههنا أعم من المعنيين السابقين أيضاً على ما دل عليه تعليله بقوله لأن كونه عربياً نعم لو علة بعدم ملائمة غرض الأصولي لخصص المعنى بالكلام التقني لأن غرضهم يتعلق بمجموع التنظيم والمعنى الذي وضعه بآرائه التنظيم (قوله وأيضا الإعجاز يتعلق بالبالغة) أقول لا وجه لإبراده ههنا لأن الأصوليين لم يعتبروا الإعجاز القرآني بل اعتبروا الحقيقة للحكمي ولا العرفي حتى جعلوا الحرف والكلمة قرآناً حقيقة مع أنه غير معجز حينئذ كما صرح به فيما تقدم أعلم أنهم اختلفوا في أن المعجز هل هو الكلام التقني الذي يقوم بذاته تعالى أو الكلام اللفظي الدال عليه فذهب قوم إلى الأول وقالوا أن العرب كلفت في ذلك عملاً يطاق وهو مرذوء لأن ما لا يمكن الوقوف عليه لا يتصور التحدى به حتى يكلف به وذهب الجمهور إلى أن المعجز هو اللفظي وأن التحدى وقع به واختاره المصنف حتى ادعى القصر عليه بقوله ولا يوصف بها إلا اللفظ لو صرح بفساد المذهب الأول ثم اختلفوا في وجه الإعجاز فقال النظام هو الصرفة يعني أن الله تعالى صرفهم عن معارضة ولسب عقولهم وكانوا قادرين عليها وقال قوم وجه إعجازه ما فيه من الأخبار عن الغيوب المستقبلية ولم يكن ذلك من شأن العرب وقال آخرون ما تضمنه من الأخبار عن قصص الأولين وقال آخرون ما تضمنه من الأخبار عن الضمائر وقال القاضي أبو بكر ما فيه من التنظيم والتأليف والترصيف وأنه خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العرب وما بين لاساليب خطاباتهم وقال الإمام فخر الدين وجه الإعجاز راجع إلى التأليف الخاص لا مطلق التأليف بأن اعتدلت مفرداته تركيباً ونية وقال قوم وجه إعجازه بلاغته وهو المختار عند الجمهور إلى غير ذلك من الأقوال على ما بين في محله (قوله إلا اللفظ باعتبار إفادته المعنى) وهذا لأن بلاغة الكلام عبارة عن مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحته وهذا لا يكون بدون المعنى (قوله فظهر أنه اسم للتنظيم الدال على المعنى) فإن قيل كيف ظهر هذا قلت لما تفرز أن ما يطلق عليه الكتاب والقرآن عندهم لا بد وأن يلائم غرضهم وأن يكون عربياً ومكتوباً في المصاحف ومثولاً بالتواتر فظهر أنه اسم للتنظيم الدال على المعنى لا للنظم المجرد ولا للمعنى المجرد ولا للمجموع لعدم مجموع ذلك المعنى في شيء منها (قوله فلدفع التوهم الناشئ) أه توضيحه أن أبا حنيفة لما جوز القراءة بالفارسية في الصلاة بغير عذر مع كون القراءة فرضاً فيها زعم قوم أن مذهب أبي حنيفة أن المعنى المجرد عن اللفظ قرآن حيث جوز القراءة بالفارسية في الصلاة بغير عذر فردد المشايخ

ذلك منهم فخر الاسلام البردوى فقالوا مذهبنا هو النظم والمعنى جميعا لا التفريق
المجرد فان قيل لم يقلوا انه النظم الدال على المعنى لحصل الرد المذكور ايضا
مع سلامته عن ورود ما سبق من انه ليس اسما للنظم والمعنى جميعا فالجواب عنه
انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا عنده مع ان غرضه من قوله يجوز القراءة
بالفارسية في الصلاة جعل المعنى ركنا اصليا لان القراءة بالفارسية في الصلاة
بغير تحذير انما جازت عنده بناء على انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلاة وانما
للازيم هو المعنى واللفظ ركن يحتمل السقوط رخصة اسقاط كمنع الحنفى فكان
المعنى ركنا اصليا عنده كما ان التصديق ركن اصلي في الايمان والاقرار ركن
يحتمل السقوط عند العجز فلو قالوا هو النظم الدال على المعنى يشعر بعدم كون المعنى
ركنا اصليا عنده وليس كذلك وانما جعل سقوط اللفظ في الصلاة رخصة اسقاط
حتى استوى فيه حال العجز والقدره لان مبنى النظم على التوسعة لانه نزل اولا
بلغة قريش ليكونها اقصر اللغات فلما عسرت تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب
نزل التحفيف بسؤال الرسول عليه السلام واذن في تلاوته سائر العرب وسقط
وجوب رعاية تلك اللغة اصلا وانسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأ بلغتهم
ولغة غيرهم فلما جاز ذلك للعرب مع كمال قدرتهم على لغتهم فجواز لغتهم اولى
لقصور قدرته عنها وهذا لان المقصود هو المعنى والنظم ليس بمقصود خصوصا
في الصلاة اذ هي حالة الناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة فيها على التيسير حيث
قال الله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن ولهذا سقط عن المقتدى بفصل الامام
فيجوز ان يكتب فيها بالركن الاصلى وهو المعنى بخلاف غير الصلاة من الاحكام
من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا ومن حرمة كتابة
المصحف بالفارسية ومن حرمة المداومة والاعتدال على القراءة بالفارسية فان
النظم لازم فيها كالمعنى وانما سقوط النظم في الصلاة خاصة دون سائر الاحكام
على ما صرح به البردوى ولا يلزم عليه وجود سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية
وحرمة من صحف كتب بالفارسية على المحدث وحرمة قراءة القرآن
بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ حيث جعلوا النظم
غير لازم في هذه الاحكام كما في الصلاة لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا
في هذه الاحكام رواية منصوصة وكلامنا وكلام البردوى من ان سقوط النظم
في الصلاة خاصة بناء على قول المتقدمين وقال في الكشف ان بعض المشايخ من
المتأخرين انما بنوا تلك الاحكام على ان النظم وان فات لكن بالمعنى الذي

فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم
عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عينه
على التحقيق او جزؤه على التسامح
وعدم صدق الحد اعني النظم المنزل
المتقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت
والاي لم يزل عدم فرضية قراءة القرآن
في الصلاة اذ النظم غير لازم عنده قلنا
نختار الاول فانما يلزم للار زمان اذ لم يعتبر
لنظم خلف وليس كذلك فان الامام
اقام العبارة الفارسية مقام النظم
المتقول فجعل النظم مريا تقديرا
وان لم يكن تحقيقا او الثاني وهو
قوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن
في الصلاة قلنا لا نسلم ان جوازها
متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو
متعلق بمعناه والا مام حل قوله تعالى
فاقرأوا ما ينصرون القرآن على وجوب
رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاحله

هو المقصود قائم فثبت هذه الاحكام احتياطية لا على ان النظم ليس بلازم
للقرآن بل هو لازم له فالتقياس عدم وجوب السجدة بالقراءة بالفارسية
وجواز مس مصحف كتب بالفارسية وجواز القراءة بالفارسية على الحائض
والجنب لكون تركه احتياطيا ثم اعلم ان الاحتقة رجة الله تعالى جعل المعنى
ركنا لازما في الصلاة في حالة القدرة لا في حالة العجز فان الامي لا يلزم عليه المعنى
كالنظم للعجز (قوله فان قيل ان كان المعنى آه) عننا هذا السؤال ما ظهر
بما قلناه من الجواب من ان المعنى ركن اصلي يكتفي به في الصلاة عند ابي حنيفة
وتقر به ان المعنى لما كان ركنا اصليا وجاز الاكتفاء به في الصلاة عنده بغير
عذر ولا يحل ما ان يكون المعنى المجرد قرآنا عنده اولا فلي الاول يلزم امر ان
لاخذ بهما عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عين القرآن على التحقيق حيث
عرفه اولا بالنظم المنزل ثم قال انه اسم للنظم الدال على المعنى او جزؤه بناء على
ما قاله الشافعي مسامحة انه اسم للنظم والمعنى جميعا والثاني عدم صدق الحد
الذي كور سابقا عليه مع كونه تعريفا جامعا اذ المعنى المجرد لا يصدق عليه النظم
المتقول المتقول متوازا وعلى الثاني يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة
اذ المعنى الذي اكتفي به في الصلاة اذ لم يكن قرآنا والنظم الذي كان قرآنا غير
لازم يلزم ذلك بالضرورة واللازم باطل لانه يستلزم عدم جواز ترك الصلاة لان
جوازها متعلق بقراءة القرآن ولم يوجد ذلك وتقرر الجواب انما نختاره انه قرآن
وتدبر الملازمين كيف وانه انما يلزم للار زمان ان نولم يعتبر للنظم خلف وليس
كذلك فان الاحتقة اقام المعنى المجرد في حالة الصلاة مقام النظم والمعنى ضرورية
عدم انفكاك الصلاة عن القراءة لو اقام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن
مقام النظم المتقول كما قال ابو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المتقول
هو سجودا تعديرا وحكما فيدخل تحت الحد ويكون الحد جامعا لان النظم المتقول
في التعريف اعم من الحقيقي والتقديرى اعترض عليه ان مجرد المعنى اذا كان
قرآنا يخلو فاهو الفرض يلزم للار زمان المذكور ان بالضرورة ولا يدفعه اقامة
العبارة الفارسية مقام النظم المتقول لان الكلام منسوق على كون مجرد المعنى
قرآنا لا العبارة الفارسية قلنا ليس المراد بكون مجرد المعنى قرآنا ان المعنى المجرد
من حيث هو مع قطع النظر عن جمع العبارات والاعتبارات قرآن حتى يقال
ان اقامة العبارة الفارسية مقام النظر لا يدفع لزوم عدم اعتبار النظم بل المراد به
ان المعنى المجرد من النظم العربي قرآن حال كونه معبرا بالعبارة الفارسية فكيف

معبراً بالعبارة الفارسية شرط في كونه قرآناً فلا يفتك جعفر فبعد تسليم الظن
 العبارة بالفارسية مقام النظم بلزم بالضرورة تسليم اعتبار ذلك النظم في كون
 المعنى قرآناً بناء على أن اعتبار الكائن في الشيء يستلزم اعتبار المتيقن في ذلك الشيء
 واعتراض عليه أيضاً بأنه على تقدير إقامة العبارة الفارسية مقام النظم يلزم
 في قوله تعالى فاقراً أو ما تيسر من القرآن الجمع بين الحقيقة والمجاز في القرآن
 حقيقة في النظم للمعنى المتقول مجاز في غير ما يجب بهما لأن ذلك الجواز إن لم
 يوافق الحقيقة ويستلزم الحكم في المجاز بالقياس أو دلالة النص فنظر إلى من المعترض هو
 المعنى وفيه نظر إما في الأول فلا بد من فرضية القراءة في الصلاة ثبتت بالقطعي
 فلا يجوز بالقياس ولا في غير ما يجب بهما أن يادة على النص بالقياس وذلك لا يصح فلا يجوز
 والقول بأن لفظ الآية ليس قطعياً في مدلوله لأن أكثر أهل التفسير على أن المراد
 بالقرآن الصلاة أي أفعال ما تيسر من الصلاة فلا يلزم أن يادة على النص ولو سلم
 أن المراد هو القرآن لكنه عام يخص منه ما دون الآية فيكون ذلك الجواز يخصه
 بالقياس مما لا يخفى ضعفه لاستلزامه ثبوت القراءة في الصلاة بالقطعي ولما في الثاني
 فلم يدرى شرط الدلالة أعني المساواة أو الأولوية وكلاهما لم ينفوذهما هذا يلزم
 من جواز القراءة العربية جوازها بالفارسية فلو سلموا الأولية وهو ظاهر أو تخطار
 الشيء الثاني ونقول أنه ليس بقرآن وقوله يلزم عدم فرضية آية قلنا الملازمة
 مسلمة لكن بطلان اللازم متوعد لأنه انما يطل أن لو تطلق جواز الصلاة بقراءة
 القرآن المحدود بذلك الحد لأنه لا نسلم أن جوازها يتعلق بقراءة القرآن المحدود
 بل يتعلق ببعضه وقد وجد منعه في الصلاة وقوله تعالى فاقراً أو ما تيسر من القرآن
 حمله الإمام على أن المراد به وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاخ وهو
 على ما ذكره الشارح في حاشية التلويح أن الظاهر أن في الآية التنصيص
 لبعض بقرينة ذكر التيسر وقد نقل عن بعض الأفاضل أن بعض من التيسر
 من القرآن نوات بعض بسيط كآية ونحوها مما هو بعض التمام وبعض تركي
 كالنبي دون النظم العربي فيكون كل منهما جازاً للقراءة من غير غير لعدم
 البعض والمراد البعض البسيط على ما ذكر في شروح البرهان في جازاً للقراءة
 اسم الكل والبعض التركي خلافاً كاستلزامه ينطلي على درهم ودرهمين
 ومن ومنين فصاعداً ولا ينطلي على الخال الذي هو جزء منه أيضاً (قوله روى
 رجوع أبي حنيفة إلى قولهما) وهو جواز القراءة بالفارسية في الصلاة عند
 العجز عن العربية لا عند القدرة عليها وهو الأصح وعليه الفتوى لأن القرآن

قال الإمام فخر الإسلام في شرح المبسوط
 أن نوح ابن مريم روى رجوع أبي حنيفة
 إلى قولهما قال وهو الأصح

اسم منظوم عربى على ما نطق به قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والقرآن هو
 المأمور بقراءته في الصلاة لقوله تعالى فاقرأوا ما نزل من القرآن فلا يجوز تركه
 فيها وهذا يقتضى ان لا يترك حالة العجز ايضا الا ان عند العجز يكتفى بالمعنى كيلا
 يلزم تكليف ما ليس في الواسع وصار كمن عجز عن الركوع والسجود فانه جازاه
 الائمة فصار قول ابى حنيفة الاول مخالفا وهذا النص رجع الى قولهما وروى
 عن الشافعى كقولهما وروى عنه ايضا انه لا يجوز لكنه اذا لم يقدر على العربية
 صار امسيا يصلى بغير القراءة ولو قرأ بالفارسية فسدت صلاته لانها من كلام
 الناس فان قيل كما وصف القرآن بالانزال والعربية في النص المذكور كذلك وصف
 بكونه في زبر الاولين ولا يوصف اللفظ بكونه في زبر الاولين لا محالة فتعين ان
 يكون بمعنى فيها والمقرؤ بالفارسية على سبيل الترجمة مشتمل على معناه فيكون
 جائزا لحاقه بفعارضنا فكيف يحكم بان قولهما اصح قلنا لانسم تعارضهما
 كيف وان قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا يحكم لا يقبل التأويل وقوله تعالى
 لى زبر الاولين محتمل لان بعض المفسرين ذهب الى ان الضمير للذى عليه السلام
 والمأول لا يعارض المحكم هذا في القراءة في الصلاة وهل يجوز افتتاح التكبير
 بالفارسية والسمة بها على الذبيحة فجوزهما ابو حنيفة مطلقا وقال ابو يوسف
 يجوز السمة بها على الذبيحة دون افتتاح التكبير ومجبه مع ابى حنيفة
 في الافتتاح بالعربية حيث جوزه باى لفظ كان من اسماء الله تعالى من العربية
 ومع ابى يوسف في الفارسية حيث لم يجوزه بالفارسية ثم اختلفوا في ان هذا
 الاختلاف في الفارسية فقط اوفى اى لغة كانت قال ابو سعيد البردعى
 في الفارسية فقط واما غيرها من اللغة فلا يجوزها بالاتفاق وقال الكرخى
 والصحيح النقل الى اى لغة كانت (قوله اى للنظم الدال على المعنى) وليس
 المراد بالنظم ههنا النظم القرآنى بل هو اعم منه ومن السنة لان التفصيحات الاتية
 اعم منهما ولذا جعلها المصنف من المباحث المشتركة بينهما وقد يقال ان نظم
 القرآن لما كان متواترا محفوظا كانت المباحث الاتية البقية بالنظم القرآنى من السنة
 اعلم ان اللفظ الدال على المعنى الموضوع له لا بد له من وضع للمعنى ودلالة
 عليه واستعمال التكلم فيه ووقوف السامع عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى
 معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار دلالة عليه
 فهو الثانى وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان كان باعتبار
 الوقوف عليه فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام كلها اقسام النظم

(وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة
 اقسام) باربعة اعتبارات

والمعنى حيث قال وإنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى وفالي
 أربعة أقسام فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع ثم جعل الأقسام الخارجية
 من التسميات الثلاثة الأولى ما هو صفة اللفظ حيث قال فاما القسم الأول فاربعة
 أوجه الخاص والعام والمشتك والمأول والقسم الثاني أربعة أيضا الظاهر
 والنص والفسر والمحكم وهي باعتبار مقابلهما سبابة واما القسم الثالث فاربعة
 أيضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ثم جعل الأقسام الخارجية من
 التقسيم الرابع مرة الاستدلال بالعبارة والأشارة والدلالة والاقتضاء ومرة
 الاستدلال بالعبارة والأشارة والثابت بالدلالة والاقتضاء ومرة الوقوف
 بعبارة النص وأخارته ودلالته واقتضائه حيث قال باب وجوه الوقوف على
 أحكام النظم وهو القسم الرابع وذلك أربعة أوجه الوقوف بعبارة وأشارة
 ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى حيث قال اما الوقوف
 بعبارة فهو المراد قصد الوقوف بأشارته ما ثبت بالنظم غير مقصود والوقوف
 بدلالته ما ثبت بمعنى النظم والوقوف باقتضائه ما ثبت زيادة على النص شرطاً
 لصحته فذهب بعضهم إلى أن الأقسام الثلاثة الأولى أقسام النظم وأقسام القسم
 الرابع أقسام المعنى بدليل أن فيجوز الإسلام ذكر في الثلاثة الأولى لفظ النظم وما هو
 صفة اللفظ وذكر في القسم الرابع لفظ المعنى ثم ذكر في أقسامه ما هو صفة المعنى
 فان الاستدلال امر راجع إلى المعنى اما الاستدلال بالأشارة والدلالة والاقتضاء
 فظاهر واما الاستدلال بالعبارة فلا ن العبارة وإن كانت نظماً إلا أن
 نظم المستدل إلى المعنى دون النظم إذا حكم بما ثبت بالمعنى دون النظم فغده فإن
 أربعة قبل المشركين مثلاً ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقبلوا المشركين
 لا بعين النظم إلا أن المعنى لما كان مفهوماً من النظم والعبارة يسمى الاستدلال به
 استدلالاً بالعبارة وليكن في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح
 أن يكون من أقسام المعنى وكذا الحال فيما ذكره ثانياً وثالثاً على ما ينبغي فكان
 أقسام القسم الرابع على هذا التقدير هو المعنى المدلول لأن النظم الدال هو صريح
 في التبيين أن الجميع من أقسام التسميات الأربعة أقسام للنظم الدال على المعنى
 وتبين المصنف فاقسام التقسيم الرابع على اختيارهما هو الدال بطريق العبارة
 والأشارة والدلالة والاقتضاء إلا أن المصنف خالفه وجعل ما جعله في التسميات
 قسمًا ثانياً قسماً ثالثاً واما قولهم أن الجميع أقسام النظم والمعنى جميعاً فنحن على
 المساحة كما في قولهم القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً على ما سبق ومبراهم

أما أقسام النظم باعتبار معناه ثم اعلم أن المراد بجعل الجميع أقساماً للنظم الدال على المعنى هو التسميات دون حقيقة الأقسام إذ ليس للقرآن ولا الحديث قسم يشتمل على الخاص والعام والمشتز والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والحكم وما يقابلها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والتجسان والصريح والكفاية بل جميع القرآن والحديث يقسم إلى الخاص والعام والمشتز والمأول باعتبار ثم جبهه بقسمه أيضاً إلى الظاهر والنص والمفسر والحكم وما يقابلها باعتبار آخر وهكذا فالأول من أصول وله هو يفتي تسميات (قوله اختاروا في النظم تسميات نظره) فإن المختلط إذا حاول فهم المراد من كلام الحكم لا بد له أن ينظر أولاً إلى ما يرجع إلى الوضوح وهو ما يدل عليه النظم صيغة وثقة وهو القسم الأول وإن ينظر ثانياً إلى ما يرجع إلى دلالة وهو القسم الثاني وإن ينظر ثالثاً إلى ما يرجع إلى استعمال وهو القسم الثالث وإن ينظر رابعاً إلى ما يرجع إلى جهة وقوفه على المعنى وهو القسم الرابع فإن العمل بالجهة الصلة مثلاً موقوف على فهم الرامة وذلك لا يحصل إلا بالنظر فيه بجهات أربع على الترتيب المذكور هذا ولكن الشارح فخر حموم النظر بعموم التسميات المفرد والركب وجعل ما ذكرناه تفسيراً لكثرة التفرع والوجه ما ذكرناه لأن الأقسام المذكورة لا تخرج عن المفرد والركب بل بعضها يخص بالمفرد وبعضها بالركب وبعضها مشترك بينهما فإن أقسام الوضوح تخص بالوجه وأقسام الدلالة تخص بالركب وأقسام الاستعمال مشترك بينهما وأقسام القسم الرابع تخص بالركب أيضاً لأن الاختلافات الأربعة ليست من عمدة التسميات المذكور بل منطوق فانهم إنما قسموا النظم إلى الأربعة علا حظ تلك الاختلافات الأربعة (قوله فلا حاطة آه) يعني أن في النظم الدال على المعنى باعتبار فائدة التكلم المقصود منه وفهم المختلط أربعة اعتبارات اثنين منها أربعة إلى نفس النظم اعني وضعه ودلالته وواحد منها يرجع إلى التكلم اعني استعماله وواحد إلى المختلط اعني وقوفه منه على المراد فيقسمهم النظم بالتسوية إلى المعنى مشتمل على تلك الاختلافات الأربعة على ما تقدم بيانه (قوله ثم دلالة التي كونه بحيث يفهم منه المعنى) فإن قيل إن كونه المعنى بحيث يفهم صفة المعنى والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح تخصيص أحدهما بالآخر قلنا إن كونه المعنى متفهماً وإن كان صفة المعنى لكن كونه متفهماً من اللفظ صفة اللفظ لأن المتصدر المتعدي بحرف الجر صفة الجوز (قوله بل عن أحوال أقسامه آه) المعنى الجوز ورررررر

فإن علماءنا اختاروا في النظم تسميات بغير نظره ونجم ثمرة أما الأول فلم يسموه المفرد والركب كما سيأتي وأما الثاني فلا حاطة الاعتبار من أول وضع الواضع إلى آخر فهم السامع فإن أداء المعنى باللفظ الجساري على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم دلالة أي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فلفظ تلك الاعتبارات الأربعة أربعة أقسام (بحسب أحوال ترجع إلى معرفة الأحكام) الشرعية فإن الأصول لا يبحث عن أحوال النظم مطلقاً بل عن أحوال أقسامه التي لها مدخل في إفادة تلك الأقسام الأحكام الشرعية

في النظم والموصول صفة للأحوال وفي الأضراب إشارة إلى أن لفظة مطلقا قيد
 لكل من الأحوال والنظم والمراد بالأفادة إيجابتها الأحكام الشرعية لا أنهم
 لا يختصون عن الأحوال والنظم مطلقا بل عن الأحوال أقسامه المتعلقة بآيات
 الأحكام الشرعية والمراد بالأحوال المتعلقة بآيات الأحكام ما لا يمتد بتعلق
 بأفادة الأحكام ولم يبين في علم العربية مستوي كالخصوص والعموم والاشتراك
 والظهور والخطأ وغير ذلك لا كالأعراب والبناء والتعريف والتشكيك وغير ذلك
 من صياحات العربية مما ليس له من يد تعلق بآيات الأحكام فأن قيل يجب
 الحقيقة والجزا بما له من يد تعلق بأفادة الأحكام مع أنه يبين في علم العربية وكذا
 يجب التعريف والتشكيك بما له من يد تعلق بأفادة الأحكام على ما سألني أجيب
 عن الأول من كون البحث عنهما مستوي في علم العربية وعن الثاني بأن البحث
 عنهما في الأصول استلزامي (قوله في أحوال أربعة أقسام) اعني الأقسام
 الخاصة باعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه وبما عرفت
 المحصر تلك الأحوال في أحوال هذه الأقسام عند قوله فإن اداء المعنى باللفظ
 الجاري (قوله وهذا هو مراد فخر الإسلام آه) قال فخر الإسلام أقسام
 النظم والمعنى أربعة فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع وقال صاحب الكشف
 عن القيد الأقسام بقوله فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع احترازا عما يتعلق به
 الأحكام من القصص والأمثال وغيرهما فإنه لا يكون مما نحن فيه
 واعتبر على ما في هذا القيد غير مفيد لأن الأقسام الأربعة التي ذكرها
 ما حصل باعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه موجودة
 في جميع النظم فذكر الأقسام في الجميع أولى وأجيب بأن التقييد لبيان إن الحاجة
 إلى هذا القيد لا إلى الجميع والغرض من التخصيص بيان أقسام القدر المحتاج إليه
 في الأصول اعني ما يتعلق به الأحكام والشارح حمله على ما ذكره في المتن يجعلها
 عبارة عن الأحوال الذاتية التي لها دخل في أفادة الأقسام الأحكام
 الشرعية لا عن النظم كما حمله عليه الشراح تركا لما يجب تركه وقصر ضابطها
 بقصره (قوله إنما يحصل بهما) أي بالموضوع والأعراض الذاتية لانه بناء على
 أن حقيقة كل علم مسأله والحاصل أن كلام فخر الإسلام لو حمل على ما ذكره
 الشراح لكان معناه أن الأحكام الشرعية لا تعرف إلا بمعرفة موضوع أصولها
 الفقه بأقسامه مع أنه لا بد في معرفتها من معرفة الأعراض الذاتية للموضوع
 فلذا حمله على ما ذكره لا على ما ذكره الشراح (قوله أي المعنى) فيه إشارة إلى

وتلك الأحوال تنحصر بحكم الاستقراء
 كما عرفت في أحوال أربعة أقسام وهذا
 هو مراد فخر الإسلام بقوله فيما يرجع
 إلى معرفة أحكام الشرع لا ما قال
 الشراح أنه احتراز عما يتعلق به معرفة
 الأحكام من القصص والأمثال والحكم
 وغيرها لأن فيه التعرض لما يجب تركه
 وترك التعرض لما يجب دركه أما الأول
 فلو جود أقسام التفسيرات في القصص
 وغيرها وأما الثاني فلأن في ذكر مجرد
 الأقسام تعرض للموضوع وهو لا يكفي
 بل يجب التعرض للأعراض الذاتية
 أيضا لأن النافع في معرفة أحكام
 الشرع علم الأصول وهو إنما يحصل
 بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لهما
 إلا ما ذكرنا من أن كلامنا تلك الأقسام
 الأربعة ينقسم إلى أربعة أقسام باربعة
 تقسيمات الإثباتي فإنه مثنى كما سألني

ان هذا التقسيم انما هو باعتبار وضع اللفظ للمعنى لان المراد بالمعنى ههنا
هو الذي بغير اللفظ حقيقة وهذا بناء على ان دلالة الالفاظ على انفسها مستندة
الى الوضع كدلالتها على المعاني وفيه اختلاف بينهم فقال التفتازاني في آخر سورة
الفتح من شرح الكشاف ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا
فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالة على ذلك الاسم والفعال او الحرف
ففي قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيجعل
كل من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لا يصير اللفظ به مشتركا
بين نفسه وبين المعنى الذي وضع بازائه ولا يفهم منه معنى سماه اى نفسه ههنا
كلامه فقد افاد ان الالفاظ وضعا بازاء انفسها ورده السيد الشريف حيث
قال وفيه نظر لان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستندة الى وضع اصلا
لوجودها في المهملات بل تفاوت وجعلها محكوما عليها لا يستضي كونهما
اسما لان الكلمات متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن القاطع بل هو جار
في الالفاظ المهمة ايضا نحو قولك جسيق مر كب من حروف ثلاثة ودعوى ان
الواضع وضع المهملات بازاء انفسها وضعا قصديا لا غير قصدي وانها اسماء
بهذا الاعتبار خروج عن الانصاف ومكابرة في قواعد اللغة على ان اثبات وضع
غير قصدي وجعلها اسما بهذا الاعتبار امر لا يساعده نقل ولا عقل وانما التزم
تقصيا عن التزام الاشتراك في جميع الكلم والتحقيق انه اذا اريد الحكم على لفظ فان
تلفظه نفسه لم ينجح هناك الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه الاستغناء
بتلفظه بذاته عما يدل عليه لحضوره بنفسه في ذهن السامع فتشارك الالفاظ
كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج الى ذلك اذا لم يكن
المحكوم عليه لفظا او كان لفظا ولكن لم تلفظ به نفسه فينصب هناك ما يدل عليه
ليتوجه الحكم اليه وما وقع في عبارة بعضهم من ان ضرب ومن واحوا انهما اسماء
للالفاظ الدالة على معانيها واعلامها فكلام تقريي انما قالوا ذلك لقيامها
مقام الاسماء الاعلام في تحصيل المرام انتهى واجاب عنه بعض المحققين بان المراد
بوضع اللفظ لنفسه تجوز استعماله في نفسه ليحكم عليه بما سوغ الحكم به عليه
لا ما يتبادر من لفظ الوضع اصطلاحا اعني تعيين اللفظ بازاء المعنى لا فائدة
الاحكام الكائنة له في موارد اسمائه ولا ينجي عليك ان هذا التجوز لا ينفيه
نقل ولا عقل ولا نسلم ان الحاجة الى الوضع والدال على المحكوم عليه تحصر
في المغاير والحاصل ان اللفظ وان كان له وضع بازاء نفسه لكنه غير قصدي

فلا يدخل في هذا التقسيم ثم اختلفوا في المعنى الموضوع له بالوضع الشخصي أهو
 ذهني أم خارجي أم اعم منهما واختار الإمام الرازي الأول يعني ان اللفظ
 مفردة كانت او مركبة موضوعه تارة الموجود في الذهن سواء كان له تحقق
 في الخارج كالانسان او لا كالبحر من زئبق اما في المفرد فلا اختلاف اللفظ
 لا اختلاف الامر الذهني دون الخارجي فاننا اذا راينا جسما من بعيد وتصورناه
 بحر اسمناه ثم تصورناه طائرا بالقرب اليه سميناه به ثم تصورناه فرسا سميناه به
 وهذا علامة على ان وضع اللفظ للذهني لا للخارجي واما في المركب فلان قام زيد
 مثلا يدل على حكم التكلم بان زيدا قائم وهو امر ذهني ان طابق الخارج كان
 صادقا والا كان كاذبا لا على قيام زيد في الخارج والا كان صدقا دائما وامتنع
 كذبه واجيب عن الاول بان اختلاف الاسم لا اختلاف المعنى في الذهن لظن
 انه في الخارج كذلك لا مجرد اختلافه في الذهن فلو وضع ما في الخارج والتعبير
 عنه تابع لادراك الذهن له جسما هو كذا وعن الثاني بان الانسب ان يكون موضوعا
 للخارجي لاستعجاب الكذب وانما يلزم لو كانت افادته للخارجي قطعية وهو مجموع
 لجواز ان تكون ظنية فيختلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كاذبا ويلزم على
 هذا القول ايضا ان لا تكون دلالة اللفظ على الخارجي مطابقة ولا تضاعف وان
 لا يكون اسمها له فيها حقيقة واختار ابو اسحق الشيرازي الثاني ويظهر وجه
 هذا القول مما ذكرناه في ردوجه القول الاول واختار الاصفهاني الثالث قال
 وهو الحق اما في المفرد فان الانسان موضوع للحيوان الناطق اعم من ان يكون
 موجودا في الذهن اوفى الخارج واما المركب الجبري فانما يفيد حكم التكلم بان
 النسبة بين الطرفين ايجابية كانت او سلبية واقعة في نفس الامر وهذا الاعتبار
 يحتمل الصدق والكذب واما الانشائي فموضوع لانشاء مدلوله وانباته وليس له
 خارج حتى يفيد اظهاره واما سائر المركبات فحكمها حكم المفردات وقال
 بعضهم ان الاعلام الشخصية موضوعة للشخص الخارجي وغيره الامر الذهني
 اذا عرفت هذا فالمراد بالمعنى الموضوع له ههنا اعم من الخارجي والذهني لان
 الاعلام الشخصية من اقسام الخاص وهو موضوع بازاء الشخص الخارجي على
 ما صرح به فان قيل ان الوضع للشيء فرع تصويره فلا بد من استحضار صورته
 في الذهن عند ارادة الوضع فكان الموضوع له هو هذه الصورة الذهنية لا الشخص
 الخارجي قلنا بان هذا الاستحضار ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة
 الموضوع له الذي هو المعنى الخارجي وظاهر ان هذا لا ينافي كون الوضع له

(قوله التقسيم الاول باعتبار وضعه له) غير فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله القسم الاول في وجوه النظم صيغة واحدة فقال بعض الشراح هما مترادفان اذ المقصود من القسم الاول ما يفهم من اللفظ من غير نظر الى شيء آخر من الوضوح والخفاء كما في القسم الثاني ومن استعمال المتكلم كما في القسم الثالث ومن جهة استدلال المخاطب كما في القسم الرابع وما يفهم من اللفظ هو المراد سواء كان لغة او صيغة من غير فرق بينهما ههنا فكان المقصود بتقسيم النظم باعتبار نفس معناه لا باعتبار الوضوح والخفاء ولا باعتبار الشكل والسماع واعتراض عليه بان صيغة انتهى مخالفة لصيغة انتهى مثلا في قوله لا تصل ولا تصل اذ انتهى يقتضي مشروعية النهي عنه بخلاف الثاني فلولا يمكن بين الصيغة واللفظ فرق بل كانا مترادفين لما كان كذلك فلذا اعتدل عنه المصنف وقال باعتبار وضعه اشارة الى ان الوضع ههنا اعني من وضع المادة والهيئة وانهما ليسا مترادفين وذلك لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لافي المادة واللفظ هي اللفظ الموضوع لعني والمراد بها ههنا هي مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما وضع حروف ضربت مثلا بآزاه المعنى الخصوص اعني استعمال آلة الضرب في محل قابل له كذلك وضع هيئته بآزاه المعنى الخصوص اعني وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي من مذكروا واحد وكذلك وضع حروف رجل مثلا بآزاه ذكر من غير ادم جاوز حد التلوغ وهيئته بآزاه كونه مكبرا غير مصغر واحد غير ثنية وجم فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع مادته وهيئته فغير عنهما بلفظ الوضع فان قيل فعلى هذا يلزم استعمال لفظ المشترك في معنيتين قلنا اشترك الوضع بين وضع المادة والهيئة اشترك معنوي لا لفظي فلا محذور فيه (قوله والباقي) اي الاقسام الثلاثة الالفة (قوله لواحد حقيقي) كما في الاعلام الشخصية كزيد (قوله او اعتباري) كرجل ومائة وانسان فانه رجه الله جعل اسماء العدد من الواحد بالتويع على ما سيصرح به (قوله على الانفراد) اي عدم المشاركة بين الافراد المتحددة نوعا او جنسا وسيا في بيان قاعدة القيود في تعريفه ان شاء الله تعالى والمقصود ههنا بيان اقسام الاول حاصله على ما ذكره القوم ان اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثيرا ولو واحد الاول اما ان يكون وضعه لكثيرا بوضع كثير فهو المشترك اولا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ

(التقسيم الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اي اللفظ (له) اي للعني قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه (وهو) اي الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العالم)

عليه أولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من احوال
ذلك الكثير فهو العام والا فهو التامع المتكسر مثل رأيت جماعة من الرجال
وان كان محصورا اعني لسماء العدد فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون
وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي من اقسام الخاص ايضا فاحصر التقسيم
الاول بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما وهو الجمع
المتكرر ونحوه وقد اختلفوا في الجمع المتكرر هل هو عام او واسطة يتدوين الخاص
في قوله ان المتكرر في العام هو النظام جمع من التبعيات باعتبار امر مشترك فيه
سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المتكرر عنده عام سواء كان مستغرقا ام لا وهو
اختيار فخر الاسلام ومن قال ان المتكرر في العام استغراق جميع ما يصلح له بحسب
الدلالة فالجمع المتكرر واسطة بين العام والخاص عنده من يقول بعدم استغراقه
وهو المختار المحققين ولهذا اختاره المصنف ايضا وعام عنده من يقول باستغراقه
وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المتكرر في قول المصنف والاجمع متكرر الجمع
الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا في الدار وفي الدار
رجال فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي ولا يكون في الدار فان قيل فعلى
هذا يلزم ان يكون كل عام مقصورا على البعض بنبيل عقل او غيره واسطة بين
العام والخاص واللازم باطل قلنا بطلان اللازم ممنوع لجواز ان تسميهم
للمقصود على البعض عاما انما هو باعتبار ما كان لا باعتبار الحال ولو سلم فيجوز
تلك التسمية اصطلاحا ولا مشاحة فيه فان قيل ان العام الذي خص منه
البعض عام في نفسه لا تنظمه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان
التخصص بين ان ما خص منه لا يصلح له فهو اذا منظم جميع ما يصلح له بعد
التخصص اجيب عنه بان التخصص وان لم يمنع الصلاحية بحسب الدلالة لكنه
منعها بحسب الارادة اذا عرفت هذا فاعلم ان القوم جعلوا العام واسماء العدد
موضوعا بازاء الكثير كالمشترك والجمع المتكرر على ما ترى في التقسيم المذكور
والمصنف جعل كلام العلم واسماء العدد موضوعا بازاء المعنى الواحد اعني
المعنى المشترك بين الافراد الكثيرة في العام ومجموع الاجزاء من حيث المجموع
في اسماء العدد لما قالوا ان المراد بالوضع الكثير هو الوضع لكل وحدات الكثير والامر
مشترك فيه ووحدات الكثير او مجموع ووحدات الكثير من حيث هو المجموع
فيكون كل من الوحدات نفس الموضوع له كما في المشترك او جزئيا من جزئياته كما
في العام او جزأ من اجزائه كما في اسماء العدد واخرج العام عن تعريف

الخاص بقيد الانفراد لا يقيد الواحد والاولى اخراجه بقيد الواحد ويجعل قيد
الانفراد لمصرف الواحد عما هو المتبادر منه الى امر آخر يقضيه المقام على
ما سئله في تعريفه (قوله موضوعا لكثير) والمراد بالوضع هو القصدى وبالكثير
ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فلا يوازن يكون كل لفظ مشترك بين نفسه
وبين معناه الذي فرض وضعه بازاءه على القول بان كل لفظ موضوع بازاء
نفسه على ما سبق بيانه ولان يكون المشترك بين المعنيين خارجا عن تعريفه لكنه
يلزم ان تكون الاسماء التي وضعت اولاً للمعاني الكلية ثم نقلت الى المعاني العلمية
للمناسبة اولاً كالانسان مثلاً اذا فرض انه علم لشخص مشتركاً لصديق التعريف
عليه بل يلزم جميع الالفاظ المتقولة والالفاظ الموضوعية في اصطلاح لعنى
وفي اصطلاح آخر لعنى آخر كالزكاة والصلاة اللهم الا ان يقال انفراد الاوضاع
التي لا تيسر النقل والاصطلاح بينها (قوله اورده بدل المأول) قال فخر
الاسلام القسّم الاول اربعة اوجه الخاص والعام والمشارك والمأول وهو
المذكور في اكثر كتب القوم واسقط صاحب التفتيح المأول وذكر بدله الجمع التكرار
وعمله بان المأول ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى
المتجه فلا يصح درجه في التقسيم الذي هو باعتبار الوضع وهكذا استقطبه
المصنف واورد بدله الجمع التكرار واجاب عن تعليل صاحب التفتيح بان المراد من
المأول المحدود من اقسام التقسيم الاول ليس مطلق المأول الشامل للمأول من
المشارك ومن الحق والمشكل والمجمل بل المراد هو المأول من المشترك فيصح
درجه في اقسام الوضع لان اطلاق المأول عليه باعتبار الوضع لانه هو الذي
ترجع بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما قالوا في القرو
المشارك بين الحيض والطمه انه للحيض لا للطمه لانهم تأملوا في جوهر لفظ
القرو ووجدوه موضوعاً لمعنى الاجتماع فعملوه على معنى يوجد فيه الاجتماع
وهو الحيض لانه دم ينقضه رحم امرأه بالغة بسبب اجتماعه فيها ولا يخفى عليك
ان هذا لا يصلح جواباً عما ذكره صاحب التفتيح وانما يصلح لو سلم صاحب التفتيح
كون المأول من المشترك باعتبار الوضع لكنه لا يسلمه ثم علل وجه عدوله بان
في درج المأول في التقسيم المذكور تكلفاً لاحتياجه الى تخصيصه بالمأول
من المشترك وفي اعتبار الجمع التكرار في هذا القسم ضرورة لاستقلاله بالوضع
ولا يمكن ادراجه في سائر الاقسام اما في الخاص والمشارك فظاهر واما في العام
فلانه وان جعله قوم من العام لكن المختار عند المحققين واختاره المصنف انه ليس

وان كان موضوعاً لكثير بوضع كثير
فهو (المشارك) وان كان موضوعاً لكثير
غير محصور بوضع واحد بلا استغراق
فهو (الجمع التكرار) اورده بدل المأول
لان اطلاق المأول ليس باعتبار
الوضع وان بقي تناوله الوضعى

بعام بل واسطة على ما ذكرناه فلا بد من ذكره اصالته هذه او قد يعرف فخر الاسلام
 المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واعتراضوا عليه بان
 قوله من المشترك وبغالب الرأي غير لازم في التعريف فان الحق والمشكل والمجمل
 اذا ازال عنها الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مأولا ايضا على
 ما صرح به في البرهان والقوم وكذلك الظاهر والنص اذا حمل على بعض احتمالاته
 يصير مأولا بلا خلاف واجيب باننا نسلم ان المراد تعريفه يطلق المأول بل
 المراد تعريف المأول من المشترك لانه من اقسام النظم باعتبار الموضع على
 ما صرح به الشارح ولو سلم ذلك لكن المراد بالمشترك هو المشترك القوي وهو ما فيه
 خفاء او احتمال لا مشترك المعاني فيه والمراد بغالب الرأي هو الظن الغالب سواء
 حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في لفظة القرو في ثبوت
 يدخل في الحد جميع اقسام المأول ويكون تقدير كلامه المأول ما ترجح مما فيه
 خفاء بعض وجوهه بغالب الظن لكنه رد عليه ان يكون القسم اع من
 المقسم فالصواب هو القصص على الجواب المنع وقال في التقرير ان المأول
 في الاصطلاح ليس الاما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي ولا برين
 الاعتراض بالحق والمشكل والمجمل المزال عنها الخفاء لان البيان ان كان قاطعا
 سمي مفسرا بلا خلاف وان كان غير قاطع فلا يسمى مأولا وذلك بوجوه اما اولها
 فلما قيل ان بيان المجمل اذا كان غير قاطع فالحكم بعده مطباف الى النص وهو
 قطعي فيكون مفسرا فكذا في غير المجمل واما ثانيا فلان البيان يخرج عن خبر
 الخفاء بالصورة فان كان قاطعا فهو مفسر وان كان غيره يجب ان يكون نصا
 لان كلا منهما من اقسام البيان والتفاوت يتفاوت البيان واما المأول
 فلا مدخل له في هذا القسم لانه من وجوه النظم واما ثالثا فلان قولهم الظاهر
 والنص اذا حمل على بعض احتمالاته يصير مأولا لا يخلو اما ان يراد بذلك البعض
 ما ساق له المتكلم كلامه ولا فان لم يكن فليس نص والمفروض خلافه وان كان
 فلا نسلم انه بالنسبة اليه مأول فظهر ان المأول المصلح ما ترجح من المشترك
 بعض وجوهه بغالب الرأي على ما عرفه فخر الاسلام وان الحق والمشكل
 والمجمل اذا عرف بعض وجوهها ببيان قطعي او ظني ليس بالمأول المصطلح واما
 قولهم النص يحتل التأويل فإرادهم يجوز ان يكون تأويلا لغويا لا اصطلاحيا
 هذا كلامه ملخصا فعلى هذا لا تكلف في درج المأول في هذا التقسيم ولا بد من
 ادراجه لعدم انجراحه في قسم الاقسام المذكورة (قوله واضيف الحكم الى

الصيغة إشارة إلى ما قالوا إنما دخل المألوف في أقسام النظم لأن الحكم بعد التأويل
يضاف إلى الصيغة واللغة لأن إضافة الحكم إلى الدليل الأقوى أولى (قوله
لأن العدود) علة للنفي المذكور وقوله بل لتكلف اضراب عنه وبيان الوجه
عدوله عما ذكره صاحب التفتيح (قوله ثم المراد أنه) جواب عما يتوهم أن النكرة
المنفية عام ولم يوضع لمعنى فاجاب بانها وإن لم يكن لها موضع شخصي لكن لها موضع
نوعي إذ قد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية أن الحكم متفق عن الكثير القليل
المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكمه التثني بمعنى عموم التثني عن الأفراد
في المفرد وعن المجموع في الجمع لأنني العموم وهذا هو معنى الوضع النوعي لذلك
المعنى فإن قيل إن النكرة المنفية مجاز والتعريف المستفاد من التقسيم المذكور
للعام الحقيقي لا المجازي قلنا إن اللفظ بعيد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة
ولا مجاز على ما صرح به في شروح المختصر ونحن في تقسيم اللفظ بحسب وضعه
قبل الاستعمال فلا يلاحظ فيه كون معناه حقيقة أو مجازا وقد اوجب عنه يمتنع
كونها مجازا كيف ولم تستعمل الألفاظ وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مهم
على ما في التلويح واعترض عليه بأنه لا يخلو إما أن يراد بالنكرة المنفية عموم
الأفراد واستترأفها أولا وعلى الثاني لا يكون عاما وحلي الأول لا يكون حقيقة
بل يكون مجازا الاستعماله في غير الموضوع له بالوضع الشخصي فإن رجلا في نحو
ما رأيت رجلا موضوعا بالوضع الشخصي بازاء الفرد المتشعر وقرينة التي
موضوع للعموم والجواب عنه أن استعماله في غير الموضوع له بالوضع الشخصي
اعني عموم الأفراد لا يقتضي كونه مجازا لجواز أن يكون حقيقة فيه أيضا فإن قيل
قد تقدم أنها موضوعة بازاء العموم بالوضع النوعي فيكون مجازا قلنا لا نسلم
إنحصار الوضع النوعي في المجاز بل قد يكون في الحقائق أيضا كما في المشتقات
فإن وضعها نوعي مع إنها حقيقة فإن قيل فعلى هذا يلزم أن تكون النكرة المنفية
مشاركة بين العتئين قلنا ممنوع كيف وإن المشترك من خواص اللفظ الواحد
والنكرة المنفية من حيث إنها منفية ومقرنة بأداة النفي غير مجردة عن تلك
الأداة فهي حال كونها مجردة موضوعة لمعنى وحال كونها مقرنة بأداة النفي
موضوعة لمعنى فلا اشتراك أصلا (قوله وتكون عمومها عقليا أنه) جواب عما
يقال إن عموم النكرة المنفية عقلي فلا يوضح أن يقال إنها موضوعة بازاء الوضع
النوعي فاجب بمنع المناقاة بينهما يعني أن ما ثبت بالوضع هو قولنا إن النكرة
المنفية لشيء الفرد المهم وما ثبت بالعقل هو قولنا إن انتفاء الفرد المهم لا يمكن

واضيف الحكم إلى الصيغة لأن العدود
من أقسام الوضع ليس مطلق المألوف
بل المألوف من المشترك الذي يرجع بعض
معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة
الوضع كما إذا قيل القروء في قوله تعالى
ثلاثة قروء بمعنى الحيض لا الإطهار
لأن هذه الصيغة تدل بالوضع على
الاجتماع وهو مناسب الحيض لا الظهر
بل لتكلف فيه وضرورة في اعتبار الجمع
المتكر لا استقلاله بالوضع وعدم اندراج
في سائر الأقسام ثم المراد بالوضع اعم
من الشخصي والنوعي فيدخل في العام
النكرة المنفية لأن لها وضعا وعبا وكون
عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء
فرد مهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لثاني
ذلك وبالنكرة مقابل الوحدة فيشمل
العتئين فصاعدا

الا ابتداء كل فرد وشيئ احدى المقدمتين بالعلم لا ينافي شيئ الاخرى بالوضع
 (قوله ان لا يكون في اللفظ آه) اي لا ما يكون غير محصور في نفسها والافلا اقرب
 الحقيقة محصورة البتة ولا ما لا يدخل تحت الضبط والحد بالخطر الى ما يدخل تحت
 العدد والابرار ان تكون السموات والارضون موضوعا لكثير غير محصور
 لدخولها تحت العدد ولفظها مختلفا موضوعا لكثير غير محصور والامر
 بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني خاص (قوله التقسيم الثاني باعتبار دلالة
 على المعنى) هذا مقال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان اي في اظهر اظهر المعنى
 ومراتبة وهو حماية اقسام بيانه ان اللفظ قد يعرض لدلالته بالنظر الى اراخه
 التكلم المعنى المقصود منه جلاء وخفاء وكلاهما يغاوتان بكل درجة منهما
 تسمى باسم ضبط الاختارات استخراج الاحكام من الضموم على وجه الاتقان
 بجلاء دلالة اللفظ على ما يراد به ان وصل الى حيث كونه مقصودا للتكلم مع
 كونه قابلا للتأويل يسمى ذلك اللفظ تضامون لم يصل الى ذلك بل كان متوطئة
 او قبة لذلك يسمى ظاهرا والاول ابن ازيد حتى وصل الى التام حتى قابلا للتبدل
 فهو المحكم وان انحط عن ذلك بحيث لا يقبل التأويل فهو المجهول وكذلك الخطأ
 اما ان يكون المجهول بمعنى الواضع بان لم يوجد لفظ مستعملا في معنى ولفظ آخر
 مستعملا فيه ايضا ولم يعلم الترادف كلفظ السارق بالنسبة الى اخذ الكس فانه
 مستعمل فيه في لسان الشرع وقد استعمل فيه ايضا لفظ الخناش ولم يعلم الترادف
 فيسمى ذلك حقا واما ان يكون الخطأ لغير ذلك فان ذلك الجهل دلالة دليل
 يصرفه عن ظاهره فهو المشكل وان كان عدم دليل على لحد المعنى فهو مع
 امكان الاستفسار من التكلم او الحق بانه يسمى المجهول ويعتبه يسمى التشابه وقال
 بعض المحققين في وجه الضبط ان اللفظ اما ان يكون ظاهرا المراد للسامع او لم يكن
 والاول ان لم يكن مقرونا بقصد التكلم فهو المظاهر وان كان مقرونا بفان انحط
 التخصيص والتأويل فهو النص والافلا قبل السمع فهو المجهول وان وصل فهو
 المحكم وان لم يكن ظاهرا المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها
 والاول هو الحق والثاني ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان
 من جوافه المجهول وان لم يكن من جوافه التشابه وفيما ذكره الشارح في وجه
 المصطف نوع مخالفة لما ذكرناه من الوجوه حيث اعتبر في الظاهر احتمال التأويل
 والتخصيص (قوله لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى) يعني ان التصرف
 في اللفظ نوعان تصرف من جهة وضعية لغوية وهو القسم الاول وتصرف

ويكون الافراد غير محصورة ان لا يكون
 في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد
 معين فيسند حل في العمام السموات
 ونحوها التقسيم (الثاني) حاصل
 (باعتبار دلالة) اي اللفظ (عليه)
 اي المعنى قدمه على التقسيم الحاصل
 باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ
 بحيث يفهم منه المعنى مقدم على
 الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم
 على ما يتعلق بالاستعمال



(وضوحاً وخفاءً) أى من جهتهما
(وهو) أى الثانى والمراد الأقسام
الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية أربعة
باعتبار الوضوح وأربعة باعتبار
الخفاء وقد يظن أن ذكر الأربعة
الآخرة لبيان الأولى إذ يصد هاتين
الاشياء وليس كذلك بل لأن لها احكاماً
خاصة بهاتين كما سنبين في موضعها
إن شاء الله تعالى نعم في التشابه من هذه
الأقسام كلام يأتي في موضع إن شاء الله
تعالى ووجه ضبط اللفظ أن ظهر
معناه فاما أن يحتمل التأويل أو التخصيص
أولاً فإن احتمل أن كان ظهور معناه
بمجرد صيغته فهو (الظاهر) والافهو
(النص) وإن لم يحتمل فإن قيل
النسخ فهو (المفسر) وإن لم يقبل
فهو (الحكم) وإن خفي معناه فاما
أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو
(الخفي) واما لنفسها فإن أمكن إدراكه
بالتأمل فهو (المشكّل) والأفان كان
بيانه مرجحاً فهو (المحتمل) والافهو
(التشابه) التقسيم (الثالث) حاصل
(باعتبار استعماله) أى اللفظ (فيه)
أى المعنى (وهو) أى الثالث والمراد
أقسامه أربعة كالاول لأن اللفظ
إن استعمل فيما وضع له فهو (الحقيقة)
والافهو (المجان)

من جهة اتفهام ذلك المعنى منه وهو دلالة عليه ثم استعمال التكلم ذلك اللفظ
في ذلك المعنى ثم فهم الخطاب فالمصنف نظر إلى هذا الترتيب فقدم جهة دلالة
على استعماله على ما فعله فخر الإسلام وإيضاً أن الوضع لما استلزم الدلالة دون
الاستعمال يجب تعقيب بحث اللازم بعد بحث الملزوم إعلان المراد بالدلالة ههنا
هى الوضعية وهى نوعان لفظية وغير لفظية الثانية هى الضرورة ويسمونها بيان
الضرورة وهى أربعة أقسام كلها دلالة سكوت تلحق باللفظية فى الاعتبار الأول
ما يلزم المنطوق نحو قوله تعالى فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلامه الثلث فإن
سكوتها عن ذكر الأب دل على أن للأب الثانيين وهو لازم المنطوق المذكور
والثانى دلالة حال الساكّة الذى وظيفته البيان كسكوتها صلى الله عليه وسلم
عند أمره بشأده ومنه سكوت البركة عند استيذان الولي أو رسوله والثالث
ما اعتبر من سكوت المولى عند رؤية عبده ينبع عن النهي فإنه دلالة اعتبر من
الطلق لدفع تقرير الناس والزابع ما ثبت ضرورة اختصار الكلام فيما عورف
نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار فإن السكوت عن مئة المائة فى هذه يدل
عرفاً على أنه فى الأول من الدراهم وفى الثانى من الدينارين والأول أى اللفظية عبارة
وأشارة ودلالة واقتضاء سواء كان الدال ظاهراً أو نصاً ومحكماً أو مفسراً أو مجعلاً
أو خفياً عاماً أو خاصاً أو مشتركاً فإن قيل إن من حق الأقسام الأول الثانى
والاختلاف ولم يوجد فى هذه الأقسام لصديق بعضها على بعض على ما ترى قلنا
قد تقدم أن هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لا أقسام حقيقة فلا يلزم
التباين والاختلاف بينها على ما سيصرح به لكن بعض المتأخرين جعل جميعها
أقساماً متباعدة باعتبار الحثيات (قوله وضوحاً وخفاءً) غير دلالة أى
المراد باعتبار الدلالة اعتبار وضوحها وخفائها (قوله أذبضد هاتين الاشياء)
الأولى أن يقول إذا الاشياء تبين بضدها تأمل وبعد فيه نظراً لأبىان فى التشابه
اللهم إلا أن يقال أنه يتبين فى نفس الأمر وإن لم نطلع عليه كما نقل عنه وفيه ما فيه
(قوله ووجه الضبط) قد تقدم بيان وجه الضبط بوجهين آخرين أحسن منه
والمراد بظهور المعنى وضوحه عند الخطاب والمراد بالتأويل هو التأويل اللغوي
لا الاصطلاحي لما مر من التقرير من أن التأويل الاصطلاحي مخصص بالشكوك ثم
احتمال التأويل بالنظر إلى الخاص والتخصيص بالنظر إلى العام (قوله أى المعنى)
والمراد بالمعنى ههنا اسم من الموضوع له وغيره لا الموضوع له فقط واللام يصح
التقسيم (قوله أن استعمل فيما وضع له) فإن قيل إن اللفظ إذا استعمل فى نفسه

نحو ضرب فعل وزيد اسم وجسق مهمل فهو حقيقة مع انه لم يستعمل فيما وضع له
 لعدم وضعه لنفسه على التحقيق على ما تقدم لان الوضع يقتضي التعدد ولا تعدد
 بين الشيء ونفسه اما انه حقيقة فيه فلما قالوا ان المجاز يستلزم سبق الوضع للمعنى
 لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا بد من العلاقة ايضا بين الموضوع له والمعنى
 المجازى ولا علاقة بين المعنى الموضوع له للفظه ضرب وزيد مثلا وبين انفسهما
 حتى يكون مجازا في نفسه وفي المهمل لم يوجد سبق الوضع قبل نفسه فاذا لم يكن
 مجازا يكون حقيقة قلنا لان استعمال اللفظ في نفسه لما قصده من تحقيق
 السيد الشريف من انه اذا اراد الحكم على لفظ فان تلفظ به نفسه لم يحجج هناك الى
 وضع ولا الى دال على التحكم عليه الاستغناء عنه بنفسه ولو سلم ذلك فلا نسلم انه
 حقيقة فيه لم لا يجوز ان لا يكون حقيقة ولا مجازا بل واسطة بينهما كما ان جميع
 الالفاظ واسطة بينهما قبل الاستعمال في المعنى ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الوضع له
 لنفسه لم لا يجوز ان يكون موضوعا له بالوضع الغير القصدي على ما قاله
 التفنيزاني (قوله وكل منهما اه) قال في التبرير جهة استعمال اللفظ فيما
 وضع له او في غيره يعرض لها اعتبار آخر بحسب كثرة فائدة استعمال اللفظ
 في شيء ثورث الوضوح في الافادة فان حصل الوضوح لكل واحد منهما بحسبه
 فهو الصريح والافهوا الكتابية وعلى هذا في الحقيقة هذا القسم اعني الصريح
 والكتابة فرع الحقيقة والمجاز متأخر في الاعتبار عنهما وهكذا نقل عنه رحمه الله
 في الحاشية اعلم ان المجاز لما كان عبارة عن استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له
 علم انه لا وضع له للمعنى المجازى وهل يكون له دلالة عليه فعلى اصطلاح
 الأصوليين له دلالة عليه لانهم عرفوا الدلالة بما للوضع دخل في الانتقال من
 الدال الى غيره ولو في الجملة فتحقق الدلالة في المجاز ايضا لان للوضع المعنى الحقيقي
 دخلا في الانتقال الى المعنى المجازى واما على اصطلاح المتطيقين من انها كون
 اللفظ بحيث متى اطلق فهم منه المعنى ففيه اختلاف قال التفنيزاني اذا استعمل
 اللفظ في الجزء او الا لازم مع قرينة مانعة من ارادة المسمى لم يكن نصفا ولا التزاما
 بل يكون مطابقة لكونها دلالة على علم المعنى اى ما عني اللفظ وقصده وقال ابن
 القيم لا دلالة للمجاز على المعنى المجازى باحدى الدلالات الثلاث بل ينتقل منه
 الى المعنى المجازى بالقرينة فكان المعنى المجازى مرادا من اللفظ المجازى
 لا مدلولاه بالمطابقة وانما يدل عليه اى على ذلك الجزء واللازم بالتضمن والالتزام
 بما للمطابقة التي لم ترد فان اللفظ يدل على المعنى الموضوع له بالمطابقة وان لم يرد

وكل منهما ان ظهر مراده فهو
 (الصريح) وان استتر فهو (الكتابة)

التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) أي اللفظ (عليه) أي المعنى (وهو) أيضا أربعة لأن اللفظ أن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقا له فهو (الدال بعبارة) و (الافهوى) (الدال بإشارته) و (أن لم يدل عليه بالنظم) فإن دل عليه بالفهم لغة فهو (الدال بدلالته) و (الافهوى) (الدال باقتضائه) والعمدة في ججمع ذلك الاستقراء وما ذكر وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فإن قيل من حق الأقسام الثباين والاختلاف وبعض هذه الأقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم الثباين الحقيقي بين الأقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكنت قسم الأنس ط وتارة إلى المعرفة والذكورة مع التداخل بينهما (و بعدها) أي بعد هذه الأقسام (أمور) لم يقل أقسام لأنها لا تصلح الأقسامية للفظ كما لا يخفى (تشمل الكل) أي تعتبر في كل واحد من الأقسام السابقة وهي أيضا أربعة

ط
تارة إلى المعرب والمبين ص

لأن الدلالة تابعة للوضع لا لإرادة ويدل ايضا على جزء ذلك المعنى ولازمة تبعاله وهذا لأن بعد الوضع لا تسقط الدلالة عن اللفظ فكذلك الانسقاط عن جزئه ولازمة (بقوله الرابع باعتبار الوقوف به) قد تقدم من قبل أنه رحه الله جعل أقسام هذا التقسيم من أقسام اللفظ الدال على المعنى ولهذا قال فهو الدال بعبارة وبإشارته لا من أقسام المعنى على ما ذهب إليه بعض شيوخ الزيدوى ومعنى الوقوف الاطلاع على مراد التكلم والدلالة في العبارة والاشارة ما عمن الملاحظة والنظم والالتزام بخلاف الدلالة والاقضاء على ما سيأتى في بحثها (قوله الدال بعبارة) الضمير راجع إلى اللفظ وقد اضا فيها فخر الاسلام إلى النص حيث قال والتقسيم الرابع أربعة لوجه الاستدلال بعبارة النص وإنما اضافه رجحانه عليه إلى اللفظ لما ذكرنا من مراد فخر الاسلام بالنص ههنا مطلق اللفظ وبالعبارة عليه (قوله) فإن دل عليه بالفهم لغة (قوله لغة غير احجز به عن معناه الشرعى المستطوع بالاستخراج) قال فخر الاسلام في بعض كتبه المراد منه المعنى الذى أدى الكلام إليه كالإسلام من الضرب فإنه يفهم لغة لا شرعا إلا المعنى الذى بوجه ظاهر النص فإن ذلك من قبيل العبارة فكان هناك مفهومان مفهوم بوجه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التأديب في محل قابل ومفهوم يؤدى إليه الملقظ وهو مفهوم المفهوم كالإسلام من ذلك وإياه أيضا لغوى كان كل من كان من أهل اللسان يفهم منه ذلك ومثاله قوله تعالى فلا تقل لهما أف فإن لمعنى معلوما بظاهره وهو اظهار السأمة باللفظ به ومعنى مفهوم بمعناه وهو الذى وهو المفهوم منه لغة لا قياسا لأن المفهوم القيسى نظرى وهذا المعنى ضرورى لأن كل من كان من أهل اللسان يقف من لفظ أف على حرمة الأبداء بدون الاجتهاد ظاهرى فاللفظ أن دل على المعنى أى الحكم بمفهومة اللغوى الذى أدى إليه فهو الدال بدلالته فإن قوله تعالى لا تقل لهما أف دل على حرمة الضرب والشم بحرمة الذى على ما سيأتى تفصيله حرمة الضرب من حيث أنه ثبت بالمعنى لا باللفظ لم يسم منصوبا ولا اللفظ نصا فيه ومن حيث أنه ثابت بالمعنى اللغوى لا بالشرعى لسمى دلالة فعل هذا فى خبره عليه استخدام تأمل (قوله والا) أى وإن لم يدل بالمفهوم لغة بل بالمفهوم شرعا فهو الاقضاء وإن لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسك بالفاصلة (قوله) ولو بالحيثيات أى فإن لفظ العين مثلا عام من حيث تناوله جميع أفراد الباصرة ومترك من حيث الوضع للباصرة والعين الجانبية والذهب والفضة والشمس

وغيرها فلا منافاة حقيقة بين الوضع الكثير للمعنى الكثير وبين الوضع الواحد
 لأفراد معنى واحد إنما المنافاة بينهما اعتبارية وقد تنافي الحيتان حقيقة
 كالوضع الكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فالمنافاة لا يكون
 عاما وخاصا وحقيقة ومجازا باعتبار الحيتين لأن الحيتين متماثلتان بالاجتماع
 في لفظ واحد بخلاف العام والمشارك فانهما قد يجتمعان كل في لفظ العين (قوله
 معرفة ما أخذها) أي ما أخذ الأقسام المذكرة وهي الخصائص والعام
 وغيرهما (قوله كالخاص مثلا) أي وكذا العام مأخوذ من قولهم مطروحات
 إذا شمل الامكنة وكذا صار الاقتسام قال في الاستسلام وبعد معرفة هذه الأقسام
 قسم خامس وهو وجوه أربعة أيضا معرفة موضوعها وترتيبها ومعانيها
 وأحكامها وظلالها راجع أناد من معرفة المواضع معرفة اشتقاق هذه الأقسام
 كمعرفة الخصوص والعموم والخاص والعام كقولهم للخاص مأخوذ من
 قولهم اختص فلان بكذا والعام مأخوذ من قولهم مطروحات إذا شمل الامكنة
 وعلى هذا مبدا الأقسام وأما ترتيب الأقسام فإن يعرف المشتق والراجح والمرجوح
 فيقدم الراجح على المرجوح واردة معانيها اللغوية والشرعية واردة بالاحكام
 لأن كل ما يثبت بهما من ثبوت الحكم قطعا أو ظنا ووجوب التوقيف والشاوح
 فيعرف ما فيها بالمعاني الوضعية ثم بينهما ما أخذ الاشتقاق ثم فسر معانيها بالمعاني
 الشرعية والحقائق الاصطلاحية دون اللغوية على ما في شرح وخالد دوى لأن
 معرفة المعاني الوضعية اللغوية تستلزم معرفة ما أخذ الاشتقاق أهم من هذه
 الأمور الأربعة إنما هي باعتبار عوارض تحقق الاقتسام التابعة وظلالها معرفة
 الحقيقة وما أن تكون من جهة ما دخل في النص أولا والاول إنما أن يكون
 مقصودا بالذات أو وسيلة إلى الثاني لا استخراج المعاني بحسب معنى جنسها
 والاول معرفة المعاني اللغوية والشرعية او العرفية وللثاني إما أن يكون
 باعتبار ذاته أو ما صدر عنه فالاول قوى في تبيين الدلائل فمن حيث كونه مبنيا
 للفرض أو الوجوب أو غيره راجعا عند المقابلة أو مرجوحا أو الثاني للاحكام
 النافذة بحسب تلك القوة فيحصل الأقسام العشر لأن لكل واحد من الخصائص
 والعام والنص والحمل وغيرها يحتاج إلى معرفة المواضع والترتيب والمعاني
 والاحكام (قوله ولم تعرض لهذا الأمر في المتن) أي لم تعرض لبيان هذا
 الأمر في مقلم الفصل الآتي مع تعرضه للثلاثة الباقية حيث قال ولما اخلص
 فلفظ وضع آخاه هو الآخر الثاني وهكذا ذكر الثالث والرابع في محله (قوله

الاول (معرفة ما أخذها) أي معانيها
 للوضعية التي أخذت هي منها كالخاص
 مثلا فإنه مأخوذ من قولهم اختص
 فلان بكذا أي افرده ولم تعرض لهذا
 الأمر في المتن لقيل جده في نظر
 الاستدلال مع كونه مقتضى في الطولات
 والثاني (معرفة معانيها) أي حقائقها
 الشرعية وحدودها الاصطلاحية
 والثالث (معرفة ترتيبها) أي تقديم
 بعضها على بعض عند التعارض والرابع
 (معرفة أحكامها) أي الآثار النافذة
 بها من إثبات الحكم قطعا أو ظنا ونحو
 ذلك

تبلغ الاعتبارات الى ثمانين) لكنها ليست بثابتة في الخارج بل اعتبارات عقلية اذا تقابل بينها في الحقيقة ولهذا قال تبلغ الاعتبارات قال في الكشف انهم قسموا النظم الى اقسام تبلغ ثمانين قسماً ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع ثلاثة تقسيم الجنس الى انواعه ولا بد فيه من ان يكون مورد القسمة مشتركاً بين الاقسام كتقسيم الحيوان الى انسان و فرس وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب ونايض واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد القسمة ايضاً ومن ان يوجد في الجمع من يوصف بالكتابة دون العلم وباليبيض دون السواد وبالعكس ليتبين كل قسم من غيره في الخارج وليس مانح فيه من قبيل الاول لعدم اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان مورد القسمة هو الكتاب وليس مشتركاً بين الاقسام المذكورة اذ لا يمكن ان يحكم على الامور الاربعة الاخيرة انها من الكتاب وايضاً لا بد في تقسيم الجنس الى انواعه من التباين الحقيقي بين الانواع ومانح فيه ليس كذلك ولا من قبيل الثاني ايضاً لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقين عليه سائر الاقسام ولا من قبيل الثالث ايضاً لان مورد القسمة ليس مشتركاً بين الاقسام الاربعة الاخيرة لان معرفة المأخذ والمعاني والترتيب ليس وصفاتاً للكتاب كوصف الكتابة واليايض والسواد للانسان (قوله اما الخاص آه) قال فخر الاسلام اما الخاص فكل لفظ وضع آه انما سقط رجه الله كله كل لان المقام مقام التعريف والتعريف الحقيقة وكل للافراد فلا يناسب التعريف فان قيل ان كلمة لفظ عام لاتصافها بصفة عامة وهو الوضع لمعنى فينظم جميع الافراد التي تنصف بهذه الصفة انتظاماً اجتماعياً يلزم ان يكون الخاص عبارة عن جمع الالفاظ التي وضع كل واحد منها المعنى واحد على الافراد وليس كذلك لان الخاص عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى واحد على الافراد لا عن مجموع هذه الالفاظ فالاولى ان يذكر كلمة كل دفعا لهذا لانها لعموم الافراد لا لعموم الاجزاء اجب عنه بان هذا فرع على جواز وقوعه في هذا الجمل ولكنه ليس بجاز كما ترى فان قيل فاذا لم يجز اخذ كل في التعريف فما وجه صحة التعريف مع اتصاف لفظ بصفة عامة وافادة هذا الاتصاف العموم قلنا ان المعبر في اجزاء التعريف هو الشمول في موضع الجنس والاختراز في موضع

فاذا ضربت هذه الاربعة في الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امن النظر فادعى انها تبلغ الى سعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم الاربعة منها مخصصة بالفرء وهي اقسام الوضع وثمانية منها مخصصة بالتركيب وهي اقسام الظهور والختفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال ولا شراكها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فخصر الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسماً وفي كل واحد منها الاعتبارات الاربعة الاخيرة فيصير المبلغ سعمائة وثمانية وستين (اما الخاص) هذا شروع في تفصيل الاقسام (فلفظ وضع) يخرج به الالفاظ الغير الموضوعه

الفصل لأمري آخر فقوله لفظ كالجنس يشمل المعرف وغيره كالمحملات وما
 بعده بمنزلة الفصل على ما ذكره (قوله وان دللت عقلا) كدلالة الفاعل على الوجه
 واضح على السعال فان دلالتها عقلية طبيعية من قبيل دلالة الأثر على المؤثر (قوله
 فيدخل فيه اسماء العدد) فان قيل قد صرح في التجميع وغيره ان كلاً من العالم
 واسماء العدد موضوع للكثير فكيف بدخولان فيه قلنا معنى كون العالم
 هو هو الكبر كونه موضوعاً لأمري مشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون
 اسماء العدد موضوعاً له كونه موضوعاً لمجموع وحدات الكثير من حيث هو
 المجموع ومعنى كون المشترك موضوعاً له كونه موضوعاً لكل واحد من وحدات
 الكثير فيكون كل من الوحدات جزءاً من جزئيات الموضوع لفظي العالم وجزءاً
 من اجزائه في اسماء العدد ونفسه في المشترك على ما في التلويح وقيل ان معنى
 اللفظ ما وضع اللفظ بإزائه ووحدته وكثرته إنما يكون بوحدة الوضع
 وكثرته وليس المراد بالواحد ههنا ما لاجزائه حتى يكون معنى اسماء العدد
 والعالم كثيراً بل ما له وضع واحد ولا شك ان اسماء العدد والعالم متحدان
 الوضع فيكون معنيهما متحدتين بهذا المعنى فيدخلان في التعريف اقول هذا
 خطأ في ما يتبادر من التعريف لان المتبادر منه كون المعنى متصفاً بالوحدة
 قبل الوضع ثم يوضع اللفظ بإزائه وكذا الكثرة في تعريف العالم وعلى ما ذكره ذلك
 القائل يلزم اتصاف المعنى بالوحدة والكثرة بعد الوضع (قوله ويخرج به
 المشترك) لأنه موضوع لا أكثر من واحد باوضاع كثيرة وقيل يخرج به المطلق
 أيضاً على قول من لم يجعل المطلق خاصاً ولا عاماً بل واسطة بينهما وهذا لان
 المطلق متعرض للذات من حيث هو وليس يتعرض للصفات اتصالاً والوحدة
 والكثرة من الصفات العارضة للمعنى باعتبار الوضع والحق ان المطلق خاص
 والآخر ان يكون أقسام النظم أكثر من أربعة لانه ليس بعالم ولا مشترك
 ولا ما أول فاذا لم يدخل في الخاص يلزم الزيادة بالضرورة لا يقال اما ان يراد
 بالوضع الوضع الأول او مطلق الوضع فان اريد به الوضع الأول يخرج المشترك
 بوضع لان الاشتراك عارض بالوضع الثاني ولم يكن في الوضع الأول بل في الوضع
 الأول وضع لفظي واحد وان اريد به مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه
 بقوله لفظي لا بقوله واحد لان معنى ضيغة فرد كدخل فلا يدل على أكثر من معنى
 واحد كما لا يدل رجل على أكثر من معنى واحد لانا نقول المراد مطلق الوضع
 والفظة معنى مصدر في الأصل يقال عني عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول

وان دللت عقلاً (يعني واحد) حقيق
 او اعتباري فيدخل فيه اسماء العدد
 ويخرج به المشترك

ههنا فيجوز ان يراد به الواحد والكثير لان المصدرين جنس يشمل القليل والكثير
 فيقول معنى المصدرية ههنا يراد به المفعول لا يمنع ذلك باعتبار ارضيه فلا كان
 كذلك وجب تأكيده بالواحد ههنا لكونه مرادافا سند اخراج المشترك اليه فان
 قيل لا يصح ان يراد به مطلق الوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى مطابعا
 والا لزم دخول الحقيقة او المجاز في التعريف فيجعل على الوضع الاول ثبلا
 تدخل الحقيقة او المجاز في التعريف لانهما يعرضان للفظ باعتبار الاستعمال
 لا باعتبار اصل الوضع والعموم هو الخصوص يعرضان له بالنظر الى اصل الوضع
 فلا تكون الحقيقة او المجاز داخلا بهذا الاعتبار وانما يصير الخاص لو العام
 حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة معناه الموضوع له او غير الموضوع له الا ترى
 ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن ارادة
 فاذا انضم اليه ارادته لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا تصح وبارادة البعض لم يبق
 الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى اصل الوضع وصلاحيه اللفظ لكل واحد
 على السواء قلنا قد تقدم مرارا ان هذه تسميات لا لقسام حقيقة فلا يمنع ان يكون
 لفظ نفاضا في معنى وهو حقيقة نفيه او مجازا فلا يصح دخوله في التعريف (قوله
 على الانفراد) قال القائل في شرح المتيق قوله على الانفراد يخرج به المسلم
 لان المراد به ان يكون المعنى منفردا عن الافراد المتحدة نوعا او جنسا انتهى فقول
 هذا يكون الانفراد صفة للمعنى وقال في الكشف والتقرير بقوله على الانفراد
 يخرج العلم فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد المراد من قوله على الانفراد
 كون اللفظ متساويا لمعنى واحد من حيث انهما واحد مع قطع النظر عن ان يكون له
 افراد في الخارج اولا وهذا ايضا يدل على ان الانفراد صفة للمعنى والحاصل
 ان كلامنا الخاص والعلم موضوع بازاء معنى واحد يمكن المعنى في الخاص افراد
 المعنى عن الافراد اى عدم شموله للافراد سواء كان له افراد في الخارج كإنسان
 ورجل ومائة او لم يكن كزيد والمعتبر في العلم شمول المعنى للافراد وبهذا
 يتضح خروج العلم بقيد الانفراد واعتراض عليه في التقرير بانه يقضى الى العموم
 المعنوي حيث جعل الانفراد عن الافراد وعدم الانفراد صفة للمعنى وهو مناط
 الخصوص والعموم والمشهور ان كلامنا في العموم والخصوص صفة للفظ
 فالاولى ان يقال ان العلم ايضا يخرج بقوله واحد على الانفراد لصرف
 الواحد عما هو اولى واقدم له اعنى الواحد الحقيقي الذي لا يهجد الا
 في خصوص العين فانه لو اقتصر على قوله معنى واحد والواحد الحقيقي اولى من

غيره لم يتناول التعريف غير خصوص العين فذكره لبيان ان المراد به مطلق
 الواحد انتهى يعني ان قوله على الاتم ادبيان للواحد لصفة للمعنى حتى يقضى
 الى الخصوص والعوم المعنوي (قوله اي عدم المشاركة) قال فيح الاسلام لفظ
 وضع لمعني واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وقالوا قوله وانقطاع المشاركة
 تأكيد للانفراد وبيان للآزمه لانه من جهة الحدود بينهما نوع تعار لان الانفراد
 بالنظر الى ذاته وقطع الشركة بالنظر الى الغير والظاهر انه تفسير للانفراد بحرف
 العطف ويشير الى ان الانفراد هو قطع النظر عن الافراد وان كانت موجودة
 في الواقع حتى يكون التعريف متساو لا لاقسام كلها فالشارح اشار
 بحرف التفسير الى انه تفسير له لا تأكيد فعله عدم قصد المشاركة بين الافراد
 لا لعدم المشاركة في الواقع فيكون معنى التعريف لفظ وضع لمعني منفرد
 عن مالا حطة الافراد وهذا في الواحد الحقيقي والاعتباري على السواء (قوله
 فيدخل الثانية) جعلها في التقيح نظير اسماء العدد في الوضع لكثير محصور
 وهذا لانها خاصة في الفردين (قوله ومثله) اي من الخاص (قوله) ويخرج
 العام بالا وضع لمعني واحد على الاشتمال لا على الانفراد والذي ظهر من عطف
 الجمع المنكر على العام انه يخرج ايضا بقيد الانفراد ولا يخفى عليه خارج بقوله
 لمعني واحد لانه وضع لكثير على ما تقدم ثم اجمع المنكر يخرج عن الخاص سواء
 كان من العام او كان واسطة بينهما على الاختلاف السابق (قوله فيطبق
 الحد ام) اعلم ان الخاص في الاسم على ثلاثة انواع خصوص المعنى كزيد
 وخصوص النوع كرجل ومائة وخصوص الجنس كانسان والتعريف
 المنكر كغيره يطبق على كل من انواع الثلاثة لان الظاهر ان المراد من المعنى
 المنكر في التعريف هو مدلول اللفظ لا ما يقوم بالغير كالعلم والجهل فيشمل
 خصوص المعنى ايضا لان الشخصيات معاني الالفاظ للموضوعه وكذلك فيطبق
 على الفعل والحرف ايضا ولو حل المعنى على ما يقوم بالغير ينطبق التعريف على
 الخصوص المعنى ولهذا الاحتمال اعني حل المعنى على ما يقوم بالغير يحرف
 فيح الاسلام الخاص بغيره حيث قال اما الخاص فكل لفظ وضع لمعني واحد
 على الانفراد وكل اسم وضع لمعني معلوم على الانفراد فان حل المعنى
 في التعريف الاول على مدلول اللفظ يتناول التعريف الانواع الثلاثة الخاص
 وتكون افراد الخصوص المعنى بالذكر في التعريف الثاني لقوة المغايرة بين
 الخصوص المعنى وبين الخصوص النوعي والجنسي وان كان المراد

اي عدم المشاركة بين الافراد المتحدة
 نوطا او جنسا فيدخل الثانية ومنه الفعل
 والحرف مالم يشترك لفظا وبشرح العام
 والجمع المنكر فيطبق الحد على المحدود
 (وهو) اي ذلك المعنى (في الاسم)
 بقيد به لان التعيين والنوعية والجنسية
 لا تأتي في الفعل والحرف (عين) اي
 يعين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا
 (كزيد) فان معناه جزئي حقيقي (او)
 ذلك للمعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد
 في الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين
 اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد
 بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس)
 ان كتر شيوعه بالنسبة الى النوع
 (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل

ما يقوم بالغبر يكون التعريف الاول تعريف الخصوص النوعي والجنسي
والثاني للخصوص العيني على ما صرح به في الكشف والغرض من تحديد فخر
الاسلام كل قسم محدد على حدة على الاختلال الثاني اشارة الى ان الخصوص
قد يجري في المعاني والسميات جريا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في السميات
كذا في الكشف ثم اعلم انهم اختلفوا في ان الحمل هل هو من الخاص او لا قيل نعم
وقيل لا في الكشف ان الحمل داخل في الخاص عند من عرفه بلفظ وضع لمعنى
واحد على الانفراد لان اللفظ خاص سواء كان معناه معلوما او مجهولا لان
خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسماع فلا يشترط
فيه العلم وعلى ما عرفه شمس الائمة وهو لفظ وضع لمعنى معلوم لا يدخل
في التعريف وهو الاصح لان الشك في اتفاق بيان حكم الخاص انه لا يحتمل
التصرف فيه بيانا لانه مبين بنفسه والحمل لا يعرف الا بالبيان فيكون بخلاف
الخاص ويمكن ان يقال ان الحمل لا يدخل في الحدة على ما ذكره المصنف ايضا
لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والحمل لا تعرف وحده مفهومه وكثرته فلا
يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يحكم عليه بالكثرة فلا يدخل وبعد لحق البيان به
وعرفه وحده معناه لم يبق محملا فيدخل في التعريف (قوله وهذه الاطلاقات
اي اطلاق الانسان جنسا والرجل نوعا على اصطلاح اهل الشرع لانهم
لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة في جعل الشيء
جنسا ونوعا ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا
للانسان بان الانسان نوع الانواع ولا نوع بعده بل حكموا تارة على الرجل والمرأة
باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقلوا
لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع لاختلافهما في الجنس ولو كان
اختلافهما في النوع لا ينعقد البيع لان الاختلاف في النوع لا يمنع الانعقاد
بخلاف البهائم لعدم فحش التفاوت فيها بين الذكر والانثى في المقاصد فلا يمنع
الانعقاد لاختلافهما في النوع وحكموا تارة بكونهما نوع الانسان نظرا الى
اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة (قوله وانما
اختار هذا الترتيب) اي تقديم الخصوص العيني على النوعي والجنسي لكونه
مناسبا للخاص ومعنى الاختصاص (قوله من حيث هو هو) قال فخر الاسلام
بعد ما عرف الخاص بالتعريفين اللذين ذكرناهما اللفظ الخاص بتناول الخصوص
قطعا وتبلا شبهة لما اراد به من الحكم لا يحلوا الخاص عن هذه في اصل الوضع

وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل
الشرع دون الفلاسفة وانما اختار
هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب
للخاص كما لا يخفى (وحكمه) اي
الخاص الثابت به (انه) اي الخاص
(من حيث هو هو) مع قطع النظر عن
الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب
العوارض خفيا يوجب الظنية

وان احتمل التغيير عن اصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان
 لكونه بينا لما وضع له وهكذا عبارات اكثر المشايخ واعترض عليه بان قوله
 لما اريد به من الحكم معارض لقوله لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع لان
 مقتضى الاول ان تناوله بخصوص لاجل ما اريد به من الحكم الشرعي لا موضعه
 ومقتضى الثاني انه لو وضعه لاجل ما اريد به فذهب فريق من المتأخرين الى
 ان يتناول الخاص بالدلوله وافادته له قطعاً بحسب اصل الوضع لا امر آخر متمسكا
 بقوله لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع وذهب فريق منهم الى ان تناوله
 وافادته لدلوله قطعاً لاجل ما اريد به لدلوله من الحكم الشرعي لا مجرد وضعه له
 متمسكا بقوله لما اريد به من الحكم دفعاً للتعارض المذكور بالجل على القولين
 وقال بعض المحققين ان تناوله له انما هو بحسب اصل الوضع واجاب عن التعارض
 المذكور بان الواضع الاول وضع الخاص لدلوله قطعاً لاستفادته الحكم الشرعي
 حين ورود الشرع وهذا جائز لا محالة فيه وانما المستحيل ما لو وضعه ليستفاد منه
 الحكم الشرعي قبل ورود الشرع فكان المعنى ان الخاص يتناول مدلوله قطعاً
 في اصل الوضع لاجل ما اريد به من الحكم حين ورود الشرع فلا منافاة بين
 القولين وهذا اذا كان الواضع الاول هو الله تعالى ظاهره واما اذا كان هو البشر
 فخطريق ان الله تعالى للهمجة على ذلك الوجه فوضعه كذلك ادرك ذلك الوقت
 او يدركه فالمصنف اشار بقوله من حيث هو هو الى ان افادته لدلوله قطعاً انما هو
 بحسب الوضع لا امر خارج عن الوضع لكن قوله فانه قديم يكون بحسب
 العوارض خفياً يشعربان الحيثية المذكورة للاحتراز عن كونه خفياً باعتبار
 امر خارج لا للاحتراز عن ان افادته لدلوله لاجل ما اريد به من الحكم وقد يقال
 ان امر اده بالدلول هو الحكم الشرعي لا المعنى الذي وضع له على ما هو الظاهر من
 لفظ فخر الاسلام وصرح في شرحه مثلاً لفظه الثلاثة يتناول معناها الموضوع له
 بحسب وضعها له وهو الافراد المعلومه وبقي الحكم الشرعي المتعلق به وهو
 وجوب الترتيب به يعني ان دلالة على الحكم الشرعي قطعاً من وضعه لاعتناء
 لا امر خارج بقضي الى خلفه كما ان دلالة على معناه الموضوع له من حيث
 وضعه لا لما اريد به من الحكم الشرعي فان قيل ان الموجب للحكم الشرعي هو
 الكلام الثام لا اللفظ المفرد قلنا كانه اراد ان له دخلاً في افادة الكلام اياه (قوله
 قطعاً) تمييز من نسبة الافادة الى الدلول اي يفيد مدلوله من جهة القطع او حال
 من فاعل يفيد معنى فاعطياً اي يفيد مدلوله حال كونه فاعطياً في الافادة وحاصل

(يفيد مدلوله قطعاً) اي على وجه يقطع
 الاحتمال الناشئ عن الدليل وسياً في
 تمام توضيحه

المعنى على التقديرين انه يفيد مدلوله على وجه يقطع الاحتمال الثاني عن الدليل
 او المحتمل او بيان تغير فان قيل الخاص بمحمل بيان التغير والمجاز فكيف يفيد
 القطع واجب عنه بوجوده احدها ان القطع يطلق على معنيين احدهما
 ما لا احتمال فيه اصلا كالحكم والتواتر ويسمى علم اليقين والثاني ما فيه الاحتمال
 الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور ويسمى علم الظن انشأ
 والثاني اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق
 الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم والمراد بالقطع ههنا هو المعنى
 الثاني وهو مجامع الاحتمال المذكور لانه لما لم ينشأ عن دليل الحق بالعقد
 وانما لا يجامع الاحتمال الناشئ عن دليل كاحتمال المجاز عند القرينة الصارفة
 عن ارادة الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان نفس الاحتمال وان لم ينشأ
 عن دليل قادح في اليقين فيحصل القطع على المعنى الثاني وهو مذهب مشايخ
 سمرقند وريثهم ابى منصور الماتريدي وقال المراقبون والقاضي ابو زيد ان
 الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير قادح في اليقين فينبذ بحوز حل القطع ههنا
 على المعنى الاول ايضا وثانيها ان الاحتمال صفة للفظ وهي صلاحية لان راديه
 غير مدلوله واردة الغير هو المحتمل وقولهم قطعاراجع الى المحتمل لاني الاحتمال
 حتى لو انقطع الاحتمال يكون مفسرا او محكما فالمعنى ان الخاص من حيث هو
 يفيد مدلوله بحيث يقطع قطعاً ارادة الغير الذي هو المحتمل ولم يقطع صلاحية اللفظ
 للغير فعلي هذا يكون قطعاً مفعولاً مطلقاً لفعل محذوف لا تمييز ولا حلاً كما في الوجه
 الاول وفيه نظر اما اولاً فلان الاعتراض وهو الجمع بين القطع والاحتمال المتشافين
 باق بعد فان المحتمل للغير وما يقطع الاحتمال للغير بحسب التوضع هو اللفظ فيلزم
 اجتماع المتشافين في محل واحد وهو اللفظ سواء جعل المتعلق هو الاحتمال
 او المحتمل واماناً فلا ن اللزوم وهو قوله كان مفسراً لا يخلو اما ان يكون حقاً
 او باطلاً فان كان باطلاً يلزمه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم هكذا لو انقطع
 الاحتمال لكان محكما لكنه لم يكن مفسراً فلم يقطع الاحتمال فيلزم المحذور
 المذكور اعني الجمع بين المتشافين وان كان حقاً يلزمه عين التالي وهو غير منجى
 لان استثناء عين التالي غير منجى كما ان استثناء نقيض المقدم غير منجى فان قيل
 استثناء نقيض المقدم وعين التالي انما لا يتبع لجواز ان يكون اعم من المقدم وههنا
 التالي مساو للمقدم فان انقطاع الاحتمال يستلزم كونه محكما او كونه محكما يستلزم
 انقطاع الاحتمال ومثل هذا جائز في الجدل اوجب بمنع المساواة بينهما ولو سلم

فلزم أن لا يكون خاصا لان الخاص ما لا ينقطع عنه الاحتمال عند الخصم
 فلا يكون هذا الكلام نافعا وثالثها ان الاحتمال بالنسبة الى بيان التغير والقطع
 بالنسبة الى بيان التفسير يعني انه يفيد مدلوله بحيث لا يحتمل بيان التفسير
 لان بيان التفسير اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه
 وكلاهما لا يستقيم في الخاص لانه بين نفسه وبينه بيان تفسير يؤدي الى
 اثبات الثابت او ازالة الزال والشارح رحمه الله اشار الى هذه الاجوبة الثلاثة
 على الترتيب المذكور كما ترى (قوله لا الاحتمال بمعنى صلاحية آه) عطف على
 قوله الاحتمال الثاني (قوله فالقطع يجمع مع هذا الاحتمال) اي الاحتمال
 بمعنى صلاحية اللفظ يعني ان محل الاحتمال هو اللفظ ومحل القطع هو المحل
 والاحتمال الثاني عن الدليل فلا يلزم اجتماع المتأخرين في محلي واحد لكنه فيه
 فطر على ما ذكرناه آنفا وما ذكرنا ظهرا في كلام الشارح فصورنا تأويل (قوله)
 فان قيل الخاص آه منع لكونه بينا في نفسه (قوله ولذا جعل الخلع آه) اعلم
 ان فخر الاسلام وغيره ذكروا من فروع العمل بالخاص كون الخلع طلاقا لا فسحا
 مستدلين بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما اتفقت به
 وكون الطلاق الصريح مشروعا بعد الخلع مستدلين بالقائه في قوله تعالى
 فان طلقها فلا تحل له من بعد وصاحب التتبع ترك الاول ولم يذكره من فروع ذلك
 واعذره في التلويح بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر فلذا اقتصر المصنف
 على الثاني ورده رحمه الله اقتداء بفخر الاسلام وادعى ظهور كونه من هذا الباب
 بما حاصله ان لفظ الطلاق وان لم يذكر في آية الخلع صريحاً لكنه ذكر بطريق
 بيان الضرورة الذي هو من قبيل المنطوق فاذا ذكر بهذا الطريق كان يفيد مدلوله
 قطعاً لكونه خاصاً فلا يكون فسحاً على ما روى عن الشافعي في قوله القديم لكونه
 ابطلا للعمل الخاص اقول ان ما ثبت ببيان الضرورة هو كون فعل الزوج عند
 اعتدائه المرأة نفسها طلاقاً ولا يلزم من كون فعله في تلك الحالة طلاقاً ان يكون
 الطلاق ثم حتى ثبت مدعاه لان الخصوص من احوال اللفظ لا من احوال الفعل
 واولس ذلك لكن النزاع بيننا وبينهم ليس في اعادة لفظ الطلاق قطعاً لمدلوله لكونه
 خاصاً انما الخصم لا ينكره بل النزاع في ان فعل الزوج عند اعتدائه المرأة وهو الخلع
 هل هو طلاق او فسح وما ذكره لا يثبت فالحق ما ذكره في التلويح فان قيل
 اذا لم يكن ذلك من هذا الباب فما يثبت في كون الخلع طلاقاً قلت لما علم
 بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج عند اعتدائه المرأة هو الذي عبر عنه بالطلاق

او المحل وهو اعادة الغير لا الاحتمال بمعنى
 صلاحية اللفظ لان راديه الغير لانه باق
 حتى لو انقطع ايضاً يصير اللفظ مفسراً
 والقطع يجمع مع هذا الاحتمال لا المحل
 او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور
 وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه
 وكلاهما باطل لان الخاص بين نفسه
 فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة
 الزال فان قيل الخاص قد يكون مهما
 يحتاج الى تبين المراد منه قلنا الخاص
 من حيث هو خاص لا يكون مهما
 وانما الابهام بحسب العوارض فحسباً
 الشبهة العقلية عن قيد الحيثية ثم لما ذكر
 قطعية الخاص اراد ان يفرغ عليه فروعا
 فقال (ولذا) اي لاعادة الخاص مدلوله
 قطعاً (جعل الخلع طلاقاً لا فسحاً)
 فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع
 لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكر
 اعتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد
 ما اعتبرنا بطريق كان يفيد مدلوله
 قطعاً لكونه خاصاً فلا يكون فسحاً
 الفسخ كما روى عن الشافعي لان فيه
 ابطلا للعمل الخاص فاذا ظهر كونه
 من هذا الباب فلا عذر عن تركه بان
 كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس
 بظاهر

في قوله تعالى الطلاق مرتان يقرئته تقدمه فعدم جعل فعله في تلك الحالة وهو الخلع طلاقاً ترك العمل بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افدت به ثمرة هذا الخلاف في انتفاص عدد الطلاق بالخلع وعدم انتفاصه (قوله وذلك ان الله تعالى آه) شروع في بيان كون المستلثين من فروع افادة الخاص مدلوله قطعاً على الترتيب المذكور في المتن (قوله ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان) ذكروا في وجه استدلال المسئلة الاولى ان الله تعالى ذكر الطلاق العقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوتعالى ويعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فاسال الله معروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفریق دون الجمع والارسال دفعة فانه بدعي ولم يرد بالمرتان حقيقة الثنية بل التكرير كما في قوله تعالى فارجع البصر كرتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خضم الانبياء حدود الله فلا جناح عليهما فيما افدت به وخصص فعل المرأة في الافتداء بعد جمعها في ان لا يقيا ولا جناح عليهما لقرير فعل الزوج عند افتدائها على ما سبق وهو الطلاق المذكور في قوله الطلاق مرتان لان مقصود هامن الافتداء تخلص نفسها ولا تخلص الا بشغل الزوج ذلك فكان هذا بياناً بطريق الضرورة لنوع الطلاق بمال وبدونه ومثل هذا البيان في حكم المنطوق فكان لفظ الطلاق مذكورا ضرورية وهو خاص في مدلوله فيقيد قطعا بجعله فسخا على ما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص فان قيل لو كان طلاقا لصارت المطلقات اربعا في سياق الآية ثالثها هو المذكور في آية الخلع رابعها هو المذكور بقوله فان طلقها قلنا المراد بآية الخلع عين المراد بقوله الطلاق مرتان لا غير فلا يكون ثالثا بل يكون ثانيا فيكون المذكور بقوله فان طلقها ثالثا فان قيل يتنافى لفظ مرتان قلنا المراد بمرتان بيان مشروعية الطلاق لا حقيقة الثنية على ما ذكرناه آنفا ومقارنة ذكر الطلاق بالف مرة لا يقتضي الزيادة على الثلاث واعتراض على هذا الوجه بان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة لا الطلاق وقوله تعالى الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق الشرعي ومشروعيته والاستدلال على المدعى لا يتوقف على ذكر قوله والمطلقات يتربصن فالشارح اشار بقوله ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان الى دفع هذا الاعتراض يعني ان الطلاق الذي يكون مرتين انما ذكر بقوله الطلاق مرتان لا بقوله والمطلقات يتربصن (قوله الا بذلك الفعل)

(و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اي ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة به بقوله فان خضم ان لا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افدت به اي لائم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء بعد جمعها في ان لا يقيا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعني بمال وبدونه

اي فعل الطلاق اقول فيه نظر لان عدم تخلصها بالاقتداء بما يقتضي ما يكون
 مناطا بتخلصها من فعل الزوج لا الطلاق منه فليكن ذلك الفعل قبول
 الزوج المال منها وهو الخلع اذ بهذا القبول يحصل التخلص فان قيل ذلك
 القبول هو الطلاق بقريته ما سبق من قوله الطلاق مرتان قلنا نعم لكن المقصود
 ليس اثبات كون ذلك القبول طلاقا بل المقصود اثبات ان كون الخلع طلاقا
 من خروج افادة الخاص القطع لدلوله وذلك لا يثبت بما ذكر وانما يثبت ببيان
 كونه لفظ الطلاق مذكورا في الآية ولو بطريق الضرورة ولم يثبت ذلك
 (قوله ثم قال آء) شروع في بيان وجه استدلال المسئلة الثانية قالوا في بانه
 ان الله تعالى ذكر الطلاق بغير الخلع بحرف الفاء حيث قال فان طلقها
 وهو خاص في الوصل والتعقيب فدل قطعاً على ان المختلعة يلحقها صريح
 الطلاق وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع واعتزضوا عليه تنكلاً وعقلاً
 اما تنكلاً فلا يه ذكر في التأويلات وعامة التفاسير ان هذه الآية وجفت الى قوله
 تعالى الطلاق مرتان اي فان طلقها بعد التطليقتين طلاقاً آخر واما عقلاً فلا يه
 لا يتخلو المراد من قوله فان طلقها اما ببيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت
 شريعتنا ثابتة بقوله او تسريحاً باحسان على ما روي عن ابن زريق العقيلي او ببيان
 الشرعية كما ذهب اليه العامة وعلى التقديرين يجب وصله باول الآية لا بالخلع
 فلا يبقى التسك به في المسئلة ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل لصار عدم الطلاق
 اربعا ثالثاً مرتب على الطليقتين رابعاً على الخلع واجاب الامام المير غري عنه
 بان ما ذكره في الاستدلال عمل بالحقيقة وما ذكره اهل التفسير تأويل وتأويل طائفة
 لا يكون حجة عند طائفة اخرى وبانه ليسان شرعية الطلقة الثالثة ولم تثبت شرعيتها
 في قوله او تسريحاً باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطليقتين
 المذكورتين في اول الآية لانه يبان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليقة اخرى
 من جهة الزوج فكاه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطليقتين المذكورتين
 ثم رتب على الاقتداء بالطلقة الثالثة فلا يلزم منه كون الطلاق اكثر من الثلاث
 ويصح ان يكون النص حجة ورد صاحب الكشف هذا الجواب بانه مع بعده عن
 سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لم يبق حجة في المسئلة الاولى وبانه لو كان
 الامر كذلك لكان المراد بآية الخلع هو الطلاق على مال لا الخلع مع انه خلع بتدليل
 بسبب نزوله لانه نزل في حق الخلع فالاولى ان يتسك في هذه المسئلة بما رواه ابو سعيد
 الجديري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة

ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء
 كانتا مالاً لم لا فكذا انه قال فان طلقها
 بعد التطليقتين اللتين كتباهما او احدهما
 خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد
 الخلع علماً بموجب الفاء

عليها صريح الطلاق ما دامت في العدة والمعلق الفقهية المذكورة في المسوط
 وغيره انتهى واجبت بان لا نسلم ان ما ذكره الامام البرغري بعيد عن سياق الظن
 بل الامر بالعكس لان جعل آية الخلع معترضة واتصال قوله تعالى فان طلقها لم يول
 الكلام واتصاله عن الاقرب وهو الافتداء بعد منه مع ان القاء مقتضى الوصل
 والتعقيب وعلى تقدير جعلها منصرفا الى الطلقتين وجعل فان طلقها متصلة
 باول الآية على ما ذكره البرغري لا بعد فيه ويصح حجية في المسئلة لان الافتداء
 حيث عبارة عن تخليص نفسها بشئ من المال وانما يحصل لها ذلك من قبل
 الزوج فلا بد من فعل من قبله ولم يذكر له فعل آخر غير ما سبق فيكون الضاد
 منه في تلك الحالة هو الطلاق فيلزم منه ان يكون كل خلع طلاقا بعكس كل
 وبه تتم الحجة على المسئلتين ولكن يرد على البرغري انه لا يمكن ان يصرف قوله
 فيما افتدت الى الطلقتين المذكورتين لان الواقع بالخلع تطليقة بائنة والتطليقتان
 المذكورتان رجعتان اما على قول من قال بان المعنى الطلاق الرجعي من ثلث
 ولا رجعة بعد الثلاث قطعه واما على قول من قال بان المعنى ان التطليق الشرعي
 يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفریق دون الجمع والاثبات دقيقة
 فكذلك دليل قوله تعالى عتيه فامساك معروف او تسريح باحسان فان معنى
 الامساك بالمعروف هو الرجعة على قصد الاصلاح ومعنى تسريح باحسان بان
 يقع عليها الطلقة الثالثة او يترك المراجعة حتى تنقضي عدتها ويحصل اليسوتة
 فقد اتفق المفسرون على ان المراد بقوله الطلاق من ثلث هو الطلاق الذي عمك
 فيه الرجعة فلو اراد به الخلع لما صححت الرجعة لك ونها بائنة هذا ما ذكره
 في هذا المقام فقول الشارح ابي بعد المربعين اشارة الى ان قوله فان طلقها متصل
 باول الآية وقوله سواء كانت عال او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين
 كليهما او احدهما خلع اشارة الى ان الافتداء منصرف ايضا الى الطلقتين
 المذكورتين على ما ذكره البرغري فكان اتصال قوله فان طلقها بقوله الطلاق
 من ثلث هو معنى اتصاله بالافتداء الذي هو الخلع لانه ليس بخارج عن الطلقتين
 لكن يرد على قوله كليهما او احدهما خلع بحث من وجهين احدهما ما ردد على
 البرغري وهو ان كون احدهما او كليهما خلعما يستلزم ان يجوز الرجعة يقصد
 الخلع عملا بالقاء في قوله فامساك معروف وليس كذلك والشايع ان خلع
 كليهما انما يجوز بعد ثبوت ملك آخر بنكاح جديد بين الخلعين فلم لا يجوز ان
 يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك بان يتخلل نكاح جديد بين الطلقتين

والثالثة فلا يدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع على ما هو المذهب فانه قيل
ان الطلقة الثالثة حينئذ تصح كون بعد النكاح لابتعاد الطلقتين وهو المذهب
فيما نخلل النكاح لا يضر بعتيب النساء ههنا لان معناه عدم شيء من جنس
الطلاق لا عدم تخلل شيء أصلا لجواز التراخي لشقين اللهم الا ان يقال مني
كلام القوم ان الفاء للعتيب من غير تراخ وحكم صورة التراخي مستفاد من
دليل آخر وقوله فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع انما هو الى ما ذكره البرغري
من انه حينئذ مشروعية الطلقة الثالثة بعد الخلع لا بيان بمشروعية ما هو
المفروض على تقدير ثبوتها بقوله او تسريح بالحيان لانه حيث يكون قوله
فان طلقها يابا للملك التمسح على معنى انفاذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من
الانصاف بالمرأة عتبه او التمسح بالطلقة الثالثة فان أثر التمسح فلا محل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على مشروعية الطلاق على
عقب الخلع والحاصل ان كلا من الافداء وقوله فان طلقها على تقدير
انصافها بقوله الطلاق مران على ما ذكره البرغري يوضح التمسك بقوله فان
طلقها على صحة وقوع الطلاق بعد الخلع ويندفع ما يتوهم ويرد من
المشكوكات احدى ما يزعم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين محلا بموجب الفاء
في قوله تعالى فان حقت من لا يقيا حدود الله والثاني لزوم عدم مشروعية
الطلقة الثالثة قبل الخلع والثالث لزوم تربع الطلاق بقوله فان طلقها ووجه
الانذار فاع ان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقب
الفتا ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتياله واتصال
فان طلقها بالافداء هو الاتصال بالطلقتين المذكورتين فلا يلزم شيء من
المحذورات الثلاثة لكنه يرد عليه محذوران آخران اجد هما لزوم كون الطلقتين
للمتزوجة وتبين بخلعا لا رجعا مع انه صرحوا بانهما لا رجعا بقرينة قوله
فانه حاله معروف وثانيهما منع جهة التمسك بها على المطلوق لان المذكور
في الآية على التقدير المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول
بان يكون رجعا انما هو على تقدير عدم اخذ مال وعلى تقدير اخذه لا يكون
خطا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب بنفيه قوله فامسك بمعروف وعن الثاني بان
الآية تنزل في الخلع لا في الطلاق على مال فيكون المذكور فيها هو الخلع لا الطلاق
وبان الطلاق على مال اعم من الخلع لا منافاه له وفي كل منهما نظر اما في الاول
فلان سبب النزول ان اعتبرنا وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز

ان يجعل الخلع على الفسخ على ما قاله الشافعي فلا يصح التمسك على المسئلة الاولى
 اذا مانع من حله على الفسخ كان لفظ الطلاق وقد اتفق فلا يكون بيان الضرورة
 بيانا واما في الثاني فلان الخصم لا يسلم اعني الطلاق على مال من الخلع حتى
 لو سلمها لم يصح نزاعه في المسئلة بل يقول لئنهما متافيان فان قيل راسا انا
 لا نسلم ان الفاء ههنا للترتيب والتعقيب لم يجوز ان تكون لجرد العطف كيف
 وانه لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير
 سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب اجب بانه لو سلم ذلك لكنه
 ثبت بالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة وانما اطينا الكلام توضيحا للمرام
 (قوله بجعل الخلع فسخا آه) انما ذكر هذا دفعا لما يقال ان الفاء متصل باول
 الكلام عندكم ايضا فيلزم ترك العمل بالفاء ايضا ووجه الدفع ان الفاء عندنا
 ليس كاتصاله عندكم لاننا لم نجعل آية الخلع مقترنة بينهما كما جعلتم كذلك فيلزم
 عليكم ترك العمل بالفاء من التعقيب والاتصال بل جعلناها متصلة باول الآي
 قصارا اتصال فان طلقها بالافتداء كاتصالها باول الآي والعكس (قوله ولذا
 ايضا وجب آه) توضيح الباب ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح صحيح
 لامه فيه عندنا سواء سكت عن المهر عند العقد او شرط نفيه او سمي عند العقد
 وشرط رد المرأة من جنسه بان تزوجه على الف على ان ترد اليه الفاضح ولها
 مهر مثلها بمنزلة عدم التسمية لان الالف تقابل مثلها في النكاح بلا تسمية وكذا
 لو تزوجه على حكمها وعلى حكمه وعلى حكم رجل آخر فانه في الجهالة فوق
 جهالة مهر المثل فيجب مهر المثل الا ان في الاضافة الى نفسه ان حكم لها بقدر
 مهر المثل او اكثروا منه او دونه فلا الا ان ترضى المرأة وفي الاضافة اليها
 ان حكمت بمهر مثلها او اقل جاز ولو اكثر لا الا ان ترضى الزوج وفي الاضافة
 الى آخر ان حكم لها بمهر المثل جاز لا باقل الا ان ترضى المرأة ولا بالاكثر الا
 ان ترضى الزوج وفي كل هذه الصور يجب مهر المثل عندنا بنفس العقد سواء
 زوجت نفسها او اذنت هي لولها ان يزوجه بلا تسمية المهر وعلى ان لامهر
 لها وهي التي تسمى المفوضة بكسر الواو على الصحيح وقد يقع بمعنى ان ولها
 فوضها الى زوجها بلا مهر وقال الشافعي نكاحها نفسها بالاول باطل فلا يصح
 محال للزواج ههنا ونكاح المفوضة التي فسرهما الشارح صحيح واختلفت الرواية
 عنه في لزوم مهر المثل في رواية عنه لا يجب شيء اصلا قبل الدخول ولا بعده
 ولا قبل موت احديهما ولا بعده وهو الظاهر من عبارة الهذلية فانه علله بان

ففي تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع
 فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه
 الشافعي ترك العمل بموجب الفاء
 وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب
 على الزوج مهر المثل بالعقد) الصحيح
 بلا تسمية المهر (في المفوضة) بكسر
 الواو وهي التي اذنت لولها ان يزوجه
 من غير تسمية المهر او على ان ليس المهر
 لها لا التي زوجت نفسها بلا مهر
 لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد
 نكاحها عند الشافعي بخلاف الاولى
 فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما
 الخلاف في موجب المهر وهو الدخول
 عنده ويجرد العقد عندنا لثنا قوله تعالى
 واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبغوا
 باموالكم فان الباء خاص معناه الالتصاق
 فبدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء
 وهو العقد الصحيح عن المال فالقول
 بالانفكاك كاذب اليه الشافعي ابطال
 لعمل الخاص وانما عدل عن تقرير
 فخر الاسلام ومن تبعه ان ابتغاء لفظ
 خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس
 هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به

المهر خالص حقها فتمكن من نفيه ابتداء كما تمكن من اسقاطه انتهاء وفي رواية
 أكثر اصحابه عنه انه يجب مهر المثل بالدخول لا بالموت كما لا يجب بالعقد وهي
 التي اختارها الشارح حيث قال وهو الدخول عنده ووجه الشافعي ما ذكرناه
 من ان المهر خالص حقها فتمكن من نفيه ابتداء كما تمكن من اسقاطه بعد
 النسيئة ولنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تنفوا باموالكم فان الباء
 خاصه وضع لعنى الاصلاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتداء وهو
 القصد الصحيح عن المال الى المهر ومعنى الابتداء هو الطلب والمغنى بين الله تعالى
 ما يحل لكم ما يحرم ارادة طلبكم للمال لكن لما كان سبيل للعقد الصحيح ففسره بالعقد
 الصحيح فالقول بانفكاك العقد الصحيح عن المال كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل
 الخاص وهو الباء وما ذكره قياس في مقابلة النص فلا يعمل به على ان لا نسلم ان
 المهر وجوب ابتداء حقها بل هو حق الشرع وانما يصير حقها حالة البقاء فتلك
 البراء دون التي لان الاصل ان يلا في التصرف ما تملكه دون ما لا تملكه
 وانما قيد العقد بالصحيح احترازا عن الفاسد فانه لا يجب فيه مهر المثل بنفس
 العقد بالاتفاق بل يتأخر الى الوطى وقال فخر الاسلام احل الله تعالى الابتداء
 بالمال والابتداء لفظ خاص وضع للطلب والطلب يقع بالعقد في راسي البدن
 هي الطلب الصحيح الى الوطى ابطال لعمل الخاص ولما ورد عليه ان التراضي
 الى زمان الوطى لا يبطل الطلب والعقد بل انما يبطل التصاقه بالمال عدل عنه
 الى ما ذكره من ان المراد بالخاص ههنا هو الباء الموضوع للاتصاف لالفاظ
 الابتداء (قوله وههنا البحوث) الاول ان التمسك بالآية المذكورة في المقوضة
 من اصحابنا لا يصح لانها انما تدل على مشروعية النكاح وصحته بالمال ولا تدل
 على عدم مشروعيته بالامال بل هو مسكوت عنه فيها فيوقف اني قيام دليل
 آخر على عدم مشروعيته ولم يوجد بل الدليل قائم على مشروعيته بالامال ايضا
 وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامي منكم فانه باطل لانه
 يدل على مشروعية النكاح بالامال وقد تقرر في محله ان المطلق يخرج على
 اطلاقه والمقيد على تهيدده ولا يحمل المطلق على المقيد عندنا بلا موجب
 وصياني في بابه ان شاء الله تعالى اذا ثبت هذا الفاصل هذا البحث منع اقوله فيدل
 قطعا على امتناع انفكاك الابتداء عن المال وقوله فالقول بانفكاك ابطال
 لعمل الخاص فان قيل ان الآية المذكورة اعني ان تنفوا باموالكم تدل بمنطوقها
 على صحة العقد بالمال ومعنى مهاتها تدل على عدم صحته بالامال فيصح التمسك بها

وههنا البحوث الاول ان الابتداء ورد
 مطلقا عن الاصلاق بالمال في قوله تعالى
 فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا
 لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال
 موجب الخاص يلزمكم ايضا

بهذا الاعتبار قلنا ان مفهوم الخلاف ليس صحيحا في الدرايات عندنا فان قيل فهو
 حجة عند الخصم فيصح الزامه قلنا نحن في مقام تحقيق المذهب لا في مقام
 الزام (قوله لانكم قديتم اه) فانهم قالوا في الكتب الفقهية ان المنفوضة مهي
 البتل ان دخل بها الزوج اوقات عنها اوقات هي عنه (قوله تقتضي هذا اه)
 ولا يخفى عليك ان الامة المذكورة ساكتة عن هذا حتى ما مر فكيف يصح ان
 يجعل هذا مقتضاها اللهم الا ان يقال انه بناء على مذهب السائل لان مفهوم
 الخلاف حجة عنده (قوله وههنا كذلك) فان الحادثة في المطلق والمقيد هو
 النكاح والحكم جواز وهما دخلا على ذلك الحكم حيث قال في المطلق فانكحوا
 وفي المقيد ان يتخفوا باموالكم (قوله وعن الثاني) فاضل هذا الجواب الفرق
 بين نفس الوجوب ووجوب الاداء والمقيد بما ذكر هو وجوب الاداء لا نفس
 الوجوب بل نفس الوجوب ثبت بمجرد العقد حتى لو طلقها قبل الدخول لا يلزم
 مهر المثل بل يلزم المتعة عملا بقوله تعالى ومنعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر
 قدره (قوله على ما حلناها عليه) من انها دليل على امتناع انفكاك الابتاه
 وهو العقد الصحيح يعني ان صحة النكاح به وثبت المال ثابتة بقوله تعالى لا جناح
 عليكم ان ترضوا لهن عطف على ان تمسوهن فيكون معناه ان طلقتم لهن قبل
 الدخول او قبل فرض المهر وكذا بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم فلا بد لقوله
 تعالى واحل لكم ما وراء ذلك الآية من تحمل حملناه على ما ذكرناه لاعلى
 ما ذكره السائل لعدم الحاجة اليه اثبوت بالآيتين المذكورتين (قوله جمع قرء
 بفتح القاف اه) كذا في الكشف وقال في المصباح والقرء فيه لغتان الفتح وجمعه
 قروء واقرؤ مثل قلنس وافلس والضم ويجمع على اقراء مثل قفل وافعل انتهى
 الظاهر منه ان القرء بالضم لا يجمع على قروء وانما يجمع على اقراء (قوله
 والمطلقات) اعلم انه لا خلاف في ان القرء كله يطلق على الحيض يطلق على
 الطهر المختل بين الدمين على الاشتراك اللفظي لكنهم اختلفوا في ان المراد به
 في هذه الآية الطهر او الحيض لبطان ارادتها فذهب الشافعي ومالك الى
 ان المراد به هو الطهر وذهب احمد الى انه هو الحيض لانه لو حل على الطهر لطل
 موجب الخاض وهو ثلاثة ايام نقصان او زيادة لان الطلاق يقع في طهر عملا
 بالسنة فان احتسب ذلك الطهر من الاقراء على فاهو مذهب الخصم فيثبت تكون
 مدة عدتها ثلث ارب و بعض قرء فيتنص مدلول الخاص اعني ثلاثة اربا وان لم
 يحتسب ذلك الطهر من الاقراء لم الزيادة على مدلولها وذلك باطل فان قيل

لانكم قديتم وجوب مهر المثل
 بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب
 المال بالعقد الثالث ان يحصل الاستدلال
 هو ان الله تعالى احل الابتاه الصحيح
 ماصفا بالمال يقتضي هذا ان لا يكون
 الابتاه المنفك عن المال صحيحا لان
 يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت مانئي
 او سكنت عنه والجواب عن الاول
 ان المطلق يجعل على المقيد عندنا ايضا
 اذا انحط الحكم والحادثة ودخل
 المطلق والمقيد على الحكم المثلث
 كما سياتي وههنا كذلك وعن الثاني
 ان الم نقيد وجوب المهر بما ذكر
 يل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما
 المقيد يقرره في الذمة وهو غير الوجوب
 وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح
 عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
 او ترضوا لهن فريضة دل على
 تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر
 وهو انما يترتب على النكاح الشرعي
 فاذا صح النكاح بدون نسبية المهر
 وجب ان تحمل الآية التي نحن فيها
 على ما حلناها عليه (و) لذا ايضا
 (بطل تاويل القروء) جمع قرء بفتح
 القاف وضمها والاول افسح (بالطهران)
 دون الحيض (في آية التبرص) وهي
 قوله تعالى والمطلقات يتربصن
 بأنفسهن ثلاثة قروء

كلاهما جائز اما بالنقصان فلقوله تعالى الحج اشهر معلومته فان المراد بالاشهر
 شهران وبعض الثالث واما الزيادة فلا تنكم قد اوجبت ثلاث حيض وبعضها قائلا
 طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض واجب
 عن الاول بان الكلام في الجمع المقتضى ثلاثة واشهر ليس كذلك لانهم جمع منكر
 فيكون عاما او واسطة بينهما على ما مر وعن الثاني بما ذكره الشارح
 هو حين احدهما انه ليسا ويجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الاربعة وجب اتمام
 الاربعة ضرورة عدم تجزئة الحيضة الواحدة لا لتعلم العدة نظرا وان عدة الامة
 نصف عدة الحرة اعني خمسة ونصفا كما جعلتها حيضتين ضرورة عدم تجزئة
 الحيضة الواحدة فان قيل لما في الحيضة التي وقع فيها الطلاق لما يجب تكميلها
 بالاربعة يلزمها التجزئة بالضرورة قلنا ليس المراد عدم التجزئة من حيث المحل
 بل عدم التجزئة من حيث العدة يعني لا بد من تكميل عدد كل حيضة بحسب
 طاقاتها المعروفة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار سوى الطهر
 الذي وقع فيه الطلاق كما قلنا في الحيض حتى يتأتى له مثل ما قلنا في الحيض
 وتخلص من الاشكال بالزيادة لانه يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق على
 ما صرح به الشارح وثانيهما ان الكلام في الطلاق المستوفى لا يدعي هذا
 ما ذكره ههنا والتحقيق انه لا يرد على الشافعي الاشكال بالزيادة لانه لما اعتبر
 الطهر الذي وقع فيه الطلاق لم يقل بوجوب ثلاث اطهار غير ذلك الطهر حتى
 يرد عليه الاشكال بان زيادة كبر دليلنا في الحيض لعدم اعتبارنا بالحيضة التي وقع
 فيها الطلاق فوجبنا ثلاث حيض سوى ذلك الحيض بالضرورة فاحتجنا
 في المختص عنه الى ما ذكر من الجوابين واما الشافعي فلا يرد عليه الاشكال بالزيادة
 كما لا يرد علينا الاشكال بالنقصان وبه يشعر كلام الشارح ايضا حيث قال الطهر
 الواقع فيه الطلاق محتوب عنده فيتنقص العدد عن الثلاثة ثم قال فيما يرد علينا
 من الاشكال وموجب العدد كما بطل بالنقصان بطل بالزيادة لان الظاهر منه
 خصوص الاشكال بالنقصان بالشافعي وخصوص الاشكال بالزيادة بما ذكرناه
 ولنا ايضا قوه عليه السلام وعدة الامة حيضتان لان الرق فيما يؤثر في تصفيف
 ما في الحرة لا في التهل من الطهر الى الحيض فليحق هذا ايضا بالشرط الذي
 في الكتاب اعني القرء فان قيل قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن نص في ان العدة
 هي الطهر لان الالام فيه معني في على ما صرح به بعض آخر منهم وعلى التقديرين
 يقتضي كون العدة هي الطهر لا الحيض والالام وقوع الطلاق

وقد أولها الشافعي بالاطهار فأبطل
توجب خاص هو الثلاثة بأى رأى وذلك
لأن الطلاق المستنون ما يكون في الطهر
والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب
عنده فتقتضى العدة بباقي ذلك وطهرين
بعده فيقتص العدد عن الثلاثة لأن
بعض الطهر ليس بطهر لغة لأنه
اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف
ما لو أولت الحيض اذ يجب عليها
التريص بثلاث حيض كوامل فان قيل
قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضا فيما
اذا طلقت في الحيض وموجب العدد
كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا
لماوجب تكميل الحيضة الاولى بشئ
من الرابعة وجبت بما فيها ضرورة ان
الحيضة الواحدة لا تجزى حكما على
ان الكلام في الطلاق المستنون وهو
الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل
التاء في الثلاثة تدل على تذكير المضاف
اليه فيحمل على الطهر لأن الحيض
يؤنث

في الحيض قلنا ممنوع بل معناه فطلقوهن لاستقبال عدتهن والازم ان تقدم
العدة على الطلاق حتى تقع فيها وهذا باطل (قوله بأى رأى) أى المعتبر وهو
ان التاء في ثلاثة علامة التذكير في اسم العدد فيحمل على الطهر لأنه مذكور وهذا
مع كونه في مقابلة النص يقال انه بالنظر الى لفظ التاء على ما سألني (قوله لأن
بعض الطهر أه) دفع لما يقال اننا لنسلم انه اذا كان الطهر الواقع فيه الطلاق
محسوبا عنده تنقضى العدة بباقي ذلك وطهرين لا ثلاثة اطهار وانما يلزم ذلك
لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين لم لا يجوز ان يكون اسما للقليل
والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا فلا يلزم انقضائه العدة بطهرين وبعض
بل تنقضى بثلاثة اطهار فاجاب عنه بان الطهر اسم لما يتخلل بين الدمين لاسم
للقليل والكثير على ما ذكره القوم والازم انقضائه العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة
اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار الساعات والازم ما بطل ولزم ايضا
ان لا فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم منه انقضاء
العدة بمضى شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك على
ما ذكره في التفتيح واعتراض على كل من الملازمين بان الطهر حالة مستمرة لا يدخل
تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام
والقعود فانها لا تنصف باسماء العدد الاعتد انقطاعها بالاضداد وكون بعض
من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضائه
العدة بطهر واحد ولا باقل كما ذكره القوم وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا
واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث كما ذكره في التوضيح بل الفرق
ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض
من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا مالم ينقطع واجيب عنه بان دخول
الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء كذلك يتوقف على ابتداء فانه
كما لا ينصف اول النهار بكونه يوما واحدا كذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر
الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض
من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز
الاول دون الثاني لا بد له من بيان (قوله لغة) الظاهر ان يقول شرعا تأمل
(قوله اذ يجب عليها التريص بثلاث حيض كوامل) أى سواء وقع الطلاق
في الطهر او في الحيض اما الاول فظاهر واما الثاني فلما سألني قوله كما يبطل بالنقصان
أى عند السائل وهو الشافعي يبطل بالزيادة ايضاى عندنا وهذا لأن الشافعي لما

اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق لم يرد عليه الأشكال بان يادة وانما يرد بالنقصان
 كانه لا يرد علينا بالنقصان وانما يرد بان يادة لعدم اعتبارنا بالخصصة التي وقع
 فيها الطلاق (قوله اراد ان يدفع اه) والمراد بالاصل ما مر من ان الخاص
 يفيد مدلوله قطعاً والاراد من طرف الشافعي ومحمد حاصله ان الخاص لو افاد
 مدلوله قطعاً لما ثبت محالة الزوج الثاني لقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره لافضائه
 الى لبطلان العمل بالخاص لكن اللازم باطل لانه محلل عقدكم فالزوج ممشيه
 وتحاصل الجواب مع الملازمة وانما يلزمه لو اثبتنا محالته بالآية المذكورة لكما
 اثبتنا باشارة حديث العسيلة وانما اثبتنا بالآية المذكورة انتهاء الحرمة العليظة
 فقط وهو مدلول الخاص توضيح المسئلة ان الرجل لو طلق امرأته طليقة او طلقين
 وتفضي عدتها فزوجت بآخر فطلقها الآخر فتفضي عدتها منه ايضاً
 وتعود الى الزوج الاول بنكاح جديد فهل يهدم الزوج الثاني الحرمة الثابتة
 للاول بالطلقة او الطلقتين او لا يهدمها فاختلفت الصحابة فذهب ابن مسعود
 وابن عمر وابن عباس الى انه يهدمها كما يهدم الثلاث بالاطلاق الثلاث
 واختاره ابو حنيفة وابو يوسف وسفيان وذهب عمر وعلي وابن كعب وابو هريرة الى انه
 لا يهدم حكم مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واختاره محمد والشافعي
 وزفر والخلاف متى على ان الزوج الثاني هل يثبت الحل الجديد او لا يثبت بل هو
 غاية الحرمة فقط فن قال انه مثبت له ذهب الى انه يهدم حكم مادون الثلاث
 كما يهدم حكم الثلاث ومن قال انه غاية فقط لا مثبت ذهب الى انه لا يهدم حكم
 مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واستدل محمد ومن تبعه بقوله تعالى
 فان طلقها فلا تقل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره وجه الاستدلال ان كلمة حتى
 خاص في معنى الغاية واثراً الغاية في انتهاء ما قبلها لاقى اسباب حكم لما بعدها فلا
 يفيد الا انتهاء الغاية فلا يثبت بها الا انتهاء الحرمة الثابتة بالاطلاق الثلاث لانها
 المتعاقبة تلك الآية لان المراد بالطلاق هو الثالث بخلاف الطلقة والطلقتين حيث
 لا تنهي الحرمة الثابتة بهما بالزوج الثاني لعدم كونه غاية لهما وانما اجل الجديد
 الثابت عدتها انتهاء تلك الحرمة العليظة فالسبب السابق اعني انها من ثبات بني
 آدم لما بالزوج الثاني واللازم لبطلان العمل بالخاص اعني حتى ولان اضافة الحكم
 الى سبب يظهر اثره مرة اولى من اضافته الى ما لم يظهر اثره اصلاً فصارت بمن آجر
 داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم لما انتهت مدة الاجارة صارت المنافع مملوكة له ملكاً
 تجدد غير الاول لزمان الاول بالملك ولكن بالسبب السابق وهو ملك رقية الدار

قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
 ثم لما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض
 ما ورد على الاصل فقال (ومحالة الزوج
 الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله
 تعالى عليهم اجمعين

لا ينتهاء مدة الاجارة وله نظائر في الشرع كالصوم تنتهي خرمه الاكل والشرب
 بالليل ثم ثبت الحل بالسبب السابق وهو الاباحة الاصلية ونحوه في البيع الى
 قضاء الجمعة ونحوه في الاصطباذ على المحرم الى انتهاء الانحرام والامعان الوقتية
 تنتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية المضروبة ثم ثبت الاباحة بالسبب السابق وانما
 اشترط الوطئ في ثبوت ذلك الحل الجديد في عبارة حديث العسيلة لالابنة لان
 التكاثر فيها معنى العقد بدليل اضافته الى المرأة لا بمعنى الوطئ فلا بد لتأنيبات
 الشراطة في التحليل عن دليل وهو الحديث المشهور فاذا طلق العرس ثلث
 تطليقات وتزوجت بآخر ودخل بها انتهت الحرمة الثابتة بالتطليقات الثلاث
 بمقتضى الآية المذكورة وثبت له حل جديد عند انتهاء تلك الحرمة ضرورة
 عدم ارتفاع التقيض بسبب سابق لان الزوج الثاني لما ذكرناه واذا طلقها طلقة
 او طلقين فتقضى عدتها وتزوجت بآخر ودخل بها لا تنهي الحرمة الثابتة
 بالطلقة او الطلقتين لان الزوج ليس بغاية لها حتى تنهي به وانما هو غاية الحرمة
 الثابتة بالتطليقات الثلاث لما تقدم من ان المراد بقوله فان طلقها هو الطلاق
 الثلاث فاذا لم تنته تلك الحرمة بالزوج الثاني كانت باقية بعده كما كانت قبله واذا
 كانت باقية لا يثبت له حل جديد بل التماسح له بعد زوج آخر بطلاق يتي من
 الطلقات التي ملكها بالزواج الاول من المطلقة او الطلقتين حتى لو طلقها بالزوج
 الاول بعد العود اليه طلقة او طلقين صارت مطلقة له بثلاث تطليقات وقاله
 ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف ان انتهاء الحرمة بالطلقة ثبت بالآية المذكورة
 عملا بالخاض ومحلالة الزوج الثاني ثبتت باشارة حديث العسيلة واشترط الوطئ
 في التحليل ثبت بعبارة وانتهاء الحرمة الحقيقية ثبت بدلالة حديث اللعين على
 ما سألني واثبت الحل الجديد عند انتهاء الحرمة الحقيقية ثبت ايضا باشارة
 حديث العسيلة او بدلالة حديث اللعين فلا يلزم باثبات محالة الزوج الثاني
 ابطال العمل بالخاض على ما رجع محمد وانما يلزم ذلك لو امتنع بمحالته بالآية
 المذكورة ليكن اسندها باشارة الحديث المشهور فلان قيل قد تقدم ان استناد الحكم
 الى سبب ظهر اثره مرة اولى من استاده الى ما لم يظهر اثره فاستاد الحل الجديد الى
 سبب سابق كما قاله محمد اولى من استاده الى الزوج الثاني فلا يكون الزوج الثاني
 محلا حتى يقال ان كونه محلا ثابت بالحديث لا بالكاتب فلا يلزم ترك العمل
 بالخاض بل هو منهي للحرمة العليقة فقط وانما المحلل هو السبب السابق فلما
 لو كان كذلك لم يبطال اشارة النص بالرأى وفيه ترجيح الزوج ونحوه

البحث انهم اتفقوا على ان الزوج الثاني هادم الحرمه الغليظة وعلى اشتراط الوطئ
 في التحليل للزوج الاول وعلى ان ثبوت ذلك الشرط بعبارة حديث العسيلة
 واختلفوا في كونه مثبتا للحل الجديد في الحرمه الغليظة والحقيقة وفي كونه
 هادما الحرمه الخفيفة وفي مثبت الحل الجديد عند انتهاء الحرمه الغليظة فقال
 ابو حنيفة ومن تبعه انه مثبت للحل الجديد عند انتهاء الحرمتين وهادم لهما
 وقال محمد بن وهيب ومن معه انه ليس مثبت للحل الجديد اصلا بل بمثته هو السبب
 السابق وليس بهادم الحرمه الخفيفة بل هي باقية كما كانت اذا عرفت هذا ففي
 كلام الشارح مناقشات في موضع على ما سيظهر لك (قوله واحد اكل او اكثر)
 ينبغي ان يراد بالايكثير هو الاثنان وهو اقل مرتبة وذلك لان محل الاختلاف
 بين الفريقين هو الطلقة الواحدة والوطئان واما كونه هادما لحكم الثلاث
 فثبت عليه بينهما (قوله انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا) اي لو هدم الزوج
 الثاني حكم الطلقة والوطئتين على ما هو محل النزاع وفي هذه الملازمة ينظر لان
 كونه هادما لحكم ماضى من الطلاق لا يستلزم كونه مثبتا لحل جديد عند محمد
 الا ترى انه يقال ان الزوج الثاني هادم لحكم الطلاق الثلاث ولم يقل انه مثبت
 حل جديد بل اسند الحل الجديد الى الثابت عند انتهاء تلك الحرمه الى سبب
 سابق لاي الزوج الثاني وما ذكره في بيانها من قوله وهدمها لا يكون
 الاثبات الحل وسئل لكنه لا يثبت تلك الملازمة اذ لا يلزم من استلزام هدم الحرمه
 ثبوت الحل الجديد كون المثبت له هو الزوج الثاني لجواز ان يكون هو السبب
 السابق على ما هو كذلك عند محمد لان مذهبه ان الهادم الحرمه الغليظة هو
 الزوج الثاني والثبت للحل الجديد هو السبب السابق لاي الزوج الثاني فالاولى
 في الاستدلال لمحمد ان يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم كونه غاية
 فيه ولكنه ليس بغاية فيه او يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم وجود
 الغاية بدون الغيا واللازم باطل والملازم مثله (قوله واما بطلان اللازم اه)
 لا يقال المراد باللازم ههنا كون الزوج الثاني مثبتا لحل جديد فيما دون الثلاث على
 ما هو الفرض فلا يسمي له لو اثبت حلا جديدا فيما دون الثلاث لم يترك العمل بقوله
 تعالى حتى تنكح لانه ليس بغاية فيما دون الثلاث حتى يلزم ذلك وانما هو غاية في
 الثلاث لانه يقول انه لو اثبت فيما دون الثلاث لم يثبت في الثلاث ايضا فلا يقال
 بالفصل ولذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله انه مثبت للحل الجديد فيهما
 في المثلث لانه في الثلاث لم يترك العمل به بالضرورة بالتسوية الى الثلاث في كلامه

الحل بالسبب السابق

حذ في وقصر مسافة تأمل وقوله فالزوج الثاني يسكون غاية الحرمه
 السابقة اى في الطلقات الثلاث وكذا قوله وانما ثبتت الخل بالسبب السابق
 في الطلقات الثلاث لا فيما دونها لان محمد لم يقل بثبوت الخل الجدي فيها
 دون الثلاث اصلا وانما بقوله في الثلاث ويستند الى السبب السابق على
 ما مر مرارا (قوله من المحرمات) من القرابة والرضاع والمصاهرة (قوله
 وهو الثلاث) وذلك لان المراد بالطلاق في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له هو
 الطلاق الثالث (قوله لا قبله) وذلك لان وجود الغايه قبل المغي لغو عما
 لا عبره به فلا يكون هادما لحكم ما دون الثلاث (قوله لغت) لما ذكرناه من
 ان وجود الغايه قبل المغي لغو (قوله قبلها) اى قبل الاستشارة (قوله
 حث) لوجود شرط الحث وهو التكلم في زجب قبل الاستشارة لايه (قوله
 الزبير) بفتح الزاى لا غير على ما في الكشف (قوله تدور من عسلته اه)
 العسلتان كنيان عن العضوين المهودين لكونهما مظني الانثى اذا
 وصفت بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وفي ذكر الذوق وتصفير العسله
 اشاره الى ان الاتزال ليس بشرط في التحليل لانه شيع ومبالغة في الموطى وهو
 الشرط فيكون زائدا عليه فلا يثبت بماتت به الاصل بل لايده من دليل مستغل
 ولا دليل عليه بل الشرط هو الدخول والابلاج (قوله واشاره الى كونه
 محلا اه) توضيحه ما ذكره صاحب الكشف حيث قال وفي ذكر رسول الله عليه
 السلام العود وتركه لفظ الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بان لم يقل تريد ان
 تنتهي حرمتك اشاره الى ان ذوق العسله تحليل وذلك لانه غيبي عدم العود الى
 ذوق العسله فاذا لوجد الذوق ثبتت العود لا محالة لان حكمه ما بعد الغايه بخلاف
 ما قبلها وهو امر حادث لا لم يكن قبل ذلك ولا يده من سبب وقد ثبت بعد
 الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمه الغليظة
 وسببه كونها من نبات نى آدم الا ان حكمه تخلف عنه باعتراض الحرمه فاذا
 انتهت الحرمه المعترضة امكن ان يقال يثبت الحل بالسبب السابق واما العود
 فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعض الاصابة فيكون حادثا به انتهى واعتراض
 عليه في التفرير باننا لانسم ان العود لم يكن ثابتا قبل الحرمه الغليظة بل كان ثابتا
 وسببه سبب الحل الاصلى ولهذا لو كانت مطلقة بطلقتين كان له العود الا انه
 تخلف حكمه عنه باعتراض الحرمه الغليظة كما في الحل فالاولى في وجه الاشارة
 ان يقول انه عليه السلام سأل عن العود الى الزوج الاول قبل انتهاء الحرمه

وهو كونها من نبات نى آدم خالية
 من المحرمات ولو سلم انها تثبت لكانت
 بعد وجود المغي وهو الثلاث لا قبله
 فلا يكون هادما لما دونهما والمطلوب
 ذلك كالمحلف لا يحكمه في زجب حتى
 يستشيره فاستشاره قبل زجب لغت
 حتى لو كلف في زجب قبلها حث ونحن
 نقول في اثبات حقيصة الا لازم محالة
 الزوج الثاني اى اثباته الحل لم تثبت
 بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكره بل
 (بأشارة حديث العسله) روى ان امرأه
 رفاعه قالت لرسول الله عليه السلام
 ان رفاعه طلقني ثلاثا فزوجت
 بعد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه
 الا مثل هذا واشارت الى هدية ثوبها
 تهمة بالعتق فقال عليه السلام تريد ان
 ان تعودى الى رفاعه فقالت نعم
 فقال النبي عليه السلام لا حتى تدوق
 من عسلته ويدوق من عسلتك وهذا
 الحديث عبارة في اشتراط وطئه
 في التحليل لكونه مسوقا له كما سياتى
 ان شاء الله واشاره الى كونه محلا لانه
 عليه السلام غيبي عدم العود وهو
 الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق
 فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود
 فاذا انتهى ثبتت العود اذ لا واسطة
 وهو حل حادث قطعاً ليس مثل الحل
 الثابت بالسبب السابق فيستند الى
 الذوق بالضرورة

والعود اليه مع قيام الحرمة لولم يكن هنا تحليلا لما جاز السؤال عنه لانه طلب
 ما ليس بمشروع وهو على الشارع محال وانما قال ان الحرمة قائمة لانه عليه
 السلام لما سمع اتها مها اليه بالعة وكان عنده عليه السلام من الشرع ان الحل
 لا يثبت بدون ذوق العسيلة ولم يحصل ذلك كانت الحرمة باقية لاحتمال
 وفي السؤال عن العود مع بقائها دليل على انه تحليل اذا عرفت هذا ففي قوله
 ليس مثل الحل الثابت بالسب السابق نظر تأمل (قوله فظهر الفرق اه) فيه
 انه انما يظهر الفرق بينهما لو استفيد كون الزوج الثاني محلا من حتى التي
 في الحديث ولكنه ليس كذلك لانه انما استفيد من اشارة الحديث على ما ترى
 وحتى انما قيد في الآية والحديث انتهاء ما قبلها فقط (قوله فانه عبارة في
 ذمهما اه) قيل ان المحلل حقيقة فيمن يثبت الحل كالحرم حقيقة فيمن يثبت
 الحرمة فثبت له هذه الصفة بعبارة ورد بان الكلام لم يسق له فيكون اشارة
 في اثبات تلك الصفة اشارة ظاهرة والحديث الاول يكون اشارة غامضة ثم
 حساسة المحلل بما شرته مثل هذا التكاح وحساسة المحلل له بما شرته ما يفر
 عنه الطباع السليمة من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعها
 (قوله يدلالة الحديث الثاني) لا يخفى عليك ان هذه الدلالة ثابتة في الحديث
 الاول ايضا لانه لما كانت اشارة الاول غامضة واشارة هذا ظاهرة اضاف
 الدلالة اليه دون الاول فان قيل انه انما افاد باشارته كونه ممتنا للحل على ما مر
 لا كونه هاديا قلنا لما استلزم كونه هاديا ما كونه ممتنا للحل ذكر ههنا كونه
 هاديا (قوله فان قيل) نقض للمقدمة المطلوبة وهي انه لو كان هاديا
 لحرمة الحقيقة لكان ممتنا للحل هنا ايضا فاذا ثبت الحل هنا يلزم اثبات الثابت
 لان الحل ثابت قبله لعدم زواله لانه لا يزول الا بالطلاق الثلاث وحاصل الجواب
 اننا لا نسلم لزوم اثبات الثابت وانما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه اعني مادون الثلاث
 الحل الكامل ابتداء لكن اثباته ذلك ممنوع بل انما يثبت كمال الحل الثالث
 قبله وزيادته لان كمال الشيء غيره فيحتاج في اثباته الى دليل فلا يلزم اثبات الثابت
 وكلي من الحل والحرمة مما قبل الزيادة والنقصان والقوة والضعف كما قالوا
 في الظهار والبيعت المكررة ولو سلم انه مثبت للحل الكامل ابتداء في مادون الثلاث
 بناء على ان الثابت من الحل قبله كامل ايضا لانقص لان زوال الطاعة او الطلقتين
 لا يؤثر في زوال الحل الثابت كاملا اصلا لان زوال الحل معلق بزوال الطلقات
 الثلاث والحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط والعلة بل هو باق مع بقاء

فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث (و) باشارة (حديث اللعن)
 وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل
 والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات
 خصاصة لهما لانه عليه السلام ما بعث
 لعنا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل
 من بيته وهو وان كان قد لول اللفظ
 لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة
 فاذا حقق حقيقة اللازم ازاد ان يجب
 عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب
 فقال (وهذه) اي هدم الزوج الثاني
 حكم (مادون الطلقات الثلاث بدلالة)
 الحديث (الثاني) فانه لما افاد باشارته
 كون الزوج الثاني هاديا لحرمة الحقيقة
 افاد كونه هاديا لحرمة الحقيقة
 بطريق الاولى وهو معنى الدلالة
 فان قيل فيثبت يلزم اثبات الثابت
 قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل
 الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل
 الحل ويزيد بزيادة الحرمة في الظهار
 بعد ظهار وعين بعد عين ولو سلم فاما
 يستحيل اذا اجمع الاصل والزيادة وليس
 كذلك فانه لما اثبت له ما فيه من الفائدة
 ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث
 شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول
 اذ لا فائدة فيه كجديد البيع ثم
 غير الاول او نقول بما داخل الحلال
 بداخل العدين

جزء من الملة لكن لا نسلم استحالة وإنما يستحيل أن لو اجتمع الحلال مع الكهنة
لا يجتمعان لأنه لما ثبت الحل الكامل الجسد بد اتفى الحل الاول بالكلية لعدم
القائده في بقائه كما اذا عقد البيع بالثمن جدد به بانقص منه أو اكمل بمثل بصح
الثاني وينفسخ الاول بالكلية اقتضاء لعدم القائده فيه فعلى هذا ففي قوله اذا
اجتمع الاصل والفرع نظر لان الحل الثاني على هذا التقدير ليس بزيادة على الاول
بل هو حل كامل مستقل مثل الاول تأمل فان قيل اذا كان الحل الاول باقيا
بكماله فما الحاجة الى اثبات الحل الجديد حتى اجتمعنا الى القول بانفساء الحل الاول
بعد ثبوت الحل الثاني قلنا السبب اذا وجد وامكن اظهاره فإدائه لا بد من اعتباره
وقد وجد السبب وهو الزوج الثاني وفي اعتباره قائده وهي ان لا يحرم من
الزوج الاول الا ثلاث تطليقات مستقلة فمطلق الحل الاول فانه وان كان
كاملا ايضا لكنه يزول بتطليقة أو تطليقتين فاذا كان في اعتباره هذه القائده
بحسب اعتباره كاليمن بعد ايمين والظهار بعد اظهار فان المنع عن الفعل وان
تم بالاول لم يكننا اعتبرنا الثاني ايضا لما فيه من القائده اعني تكرار التكفير
وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الرجح فانه يصح لاحاده ملك
التصرف فيه والى هذا الجواب اشار بقوله لما فيه من القائده فان قيل اذا وجب
اعتباره يلزم ان يملك اربعا او خمسة من الطلاق ثلاثا بالاكاح الحادث بعد
الزوج الثاني لاثباته جلا كاملا وواحدة او اثنين بالاول اجيب عنه بما هو واجب
اعتبار الثاني لما فيه من القائده ولم يمكن ازيد ياد الطلاق على الثلاث اتنى الاول
بالكلية واليه اشار بقوله ولم يمكن ازيد ياد الطلاق على الثلاث (قوله لكنه لا
يخالف مقتضى الكتاب) وذلك لان الكتاب يقتضي كون الزوج الثاني غاية
ولم ينف كونه ميثا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة
بين كونه غاية وبين كونه ميثا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بثبوت نفسه يكون
بثبوت ضده ايضا والحديث اثبت ما سكت الكتاب عنه وهو كونه ميثا للحل
فوجب العمل به لانه مشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وما ذكره الشارح من انه
خير واحد يجوز العمل به فيما سكت الكتاب عنه ليس بصواب لان خبر الواحد
لا يجوز به الزيادة على الكتاب (قوله على مطاوعنا) اعني محلاة الزوج الثاني
(قوله على مطلوب متفق عليه) اعني اشتراط دخول الزوج الثاني في التحليل
بدلثلاثة (قوله كما اختاره المتأخرون) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب

وهذا الحديث وان كان من الآحاد
لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز
العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط
دخوله) اي كون دخول الزوج الثاني
شرطا في محلة (بعبارة) الحديث
(الاول) بالاتفاق فان حديث العسيلة
انما سبق لفائدة اشتراط دخوله فيكون
عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته
كأنه في هذا الحديث لشهرته بزيادة
على الكتاب والحاصل انما استدللنا على
مطلوبنا بإشارة حديث استدللنا عليه
معنا بعبارة على مطلوب متفق عليه
ينشأ ويثبت (لا يثبت) متعلق
بجميع ما سبق اما ان المحلة والهدم
ليسبانه فظاهر مما سبق واما ان اشتراط
دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون
الناكح في الآية بمعنى العقد كما اختاره
المتأخرون بقرينة استاده اليها فانها
لا تسمى واطمنة لا الوطى كما اختاره
القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه
والاشهاد مجازي باعتبار معنى التمكن
وارتكابه اولى من ارتكاب محض
لغويين في النكاح والزوج وذلك لاننا
لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون
حقيقة شرعية فيه

على اشتراط الوطى في التحليل ثم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالنسبة المشهورة
 فذهب الجمهور من المتأخرين الى انه ثابت بالنسبة المشهورة وذهب المتقدمون
 الى انه ثابت بالكتاب **مسألة** بان النكاح حقيقة في الوطى فيحمل عليه
 الا انه استدل الى المرأة حيث قال حتى تنكح مع انها لا تسمى واطئة بل تسمى
 موطوءة باعتبار التمكن للوطى كما استدل الرضى الذي هو الوطى اطلاقاً بالبهاء باعتبار
 التمكن فيكون الاستناد محراز بما كفى قولك نهارك صائم وليك قائم ولا يصح
 ان يحمل على العقد لان قوله زوجاً ياباه لان المرأة لا تزوج نفسها وزوجها لانه
 يحصل الحاصل فصار معناه على هذا التقدير حتى يتمكن من وطئها وواجب ان
 ذكر الزوج اشتراطاً للعقد وذكر النكاح اشتراطاً للوطى حتى لا يتحلل الوطى بلا
 نكاح وفي هذا تقليل للعجز حيث لا محارزة الا في الاستناد بخلاف الحمل على
 العقد فان فيه محارزة من احدهما حل النكاح على العقد والآخر المحارز بالاول
 في الزوج فالحمل على الوطى اولى تقليلاً للعجز ويمسك الجمهور بان النكاح وان
 كان حقيقة لغوية في الوطى لكن حله على العقد اولى لانه وان كان محارزاً لغوياً
 في العقد لكنه حقيقة شرعية فيه وجلى كلام الشارع على الحقيقة الشرعية اولى
 من الحمل على الحقيقة اللغوية وعلى تقدير كونه محارزاً شرعياً فالحمل عليه
 اولى ايضا بقرينة اضافته الى المرأة لان النكاح المضاف الى المرأة لا يراد
 منه الا العقد وانما يجوز اضافة الوطى منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطى
 انما يتصور منه لامن المرأة ولو جاز ان تسمى واطئة بالتمكن حلها ان تسمى
 المركوب راكبا والمضروب ضاربا وليس كذلك واما اضافة الرضى اليها فليس
 بطريق المحارز لانه لسم التمكن الحرام من المرأة كما هو اسم للوطى الحرام من
 الرجل ولهذا لا يصح في الرضى عنها اذارت وعلى تقدير ان يراد منه التمكن
 للوطى لا يحصل المقصود اعني اثبات كونه محلاً بالابنة لان الحمل متعلق بالوطى
 انتهى هو فعل الزوج ولا يلزم الوطى من التمكن لاحتمال فلا يحصل القصور
 فيضطر بالاجرة الى الابتن بالنسبة على ان في الحمل على العقد واثباته بالنسبة
 لتحمل الدليلين جميعاً اعني الكتاب والنسبة فكان هذا اولى لان اعمال الدليلين
 اولى من ايهام احدهما ولهذا اختار اصحابنا هذه الطريقة دون طريقة
 المتقدمين ومما ذكرناه ظهر مخرج كلام الشارع الا ان في قوله لا نسلم انه محارز
 في العقد بخلافه ان اراد لا نسلم انه محارز لغوي فلا يصح التبريد بين المنع
 والسند وان اراد لا نسلم انه محارز شرعي فلا يناسب ما قبله لان المذكور فيما قبله

هو الحجاز اللغوي وكذا ان اراد الاعم منهما فالاولى ان يسقط عنوان النع
ويقول وذلك انه وان كان مجازا لغويا في العقد الا انه حقيقة شرعية فيه على
ما ذكرناه (قوله فان ارتكبا بهما) اي ارتكبا الحجازين اللغويين الاولى من
ارتكبا مجاز واحد اعني في الاستناد (قوله قيل وبطلان آه) اعلم ان اصحابنا
جعلوا من فروع العمل بالخاص قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
جزاء بما اكسبا وقالوا احكم السرقة قطع يطل عصمة المال المسروق وبني ضمانه
عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن
كما لو ائلف خمر المسلم في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رضى الله عنه
يضمن اذا استهلكه وقال الشافعي ان القطع لا يفي ضمان المال بل المال في حق
الضمان كما لم يكن قطع واستدل عليه بان الله تعالى امر بالقطع في قوله تعالى
فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان فيه اصلا لاصريه ولا دلالة لان القطع خاص
في معنى الابانة والتفريق ولا دلالة فيه على انقطاع العصمة وانتفاء الضمان اصلا
ولا هو من ضروراته ايضا لانها مختلفة لثان اسماء وهو ظاهر ومقصود الان القطع
شرع زاجرا بطريق العقوبة والضمان شرع جبرائلا لان سبب احدهما
الجنائية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنائية على حق العبد ومجالاتهما
احدهما اليد ومحل الآخر الذمة واسحقا قالا ان مستحق القطع هو الله تعالى
ومستحق الآخر العبد فاذا اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت احدهما وهو
القطع بثبوت الآخر ولا انتفاؤه وهو الضمان انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو
العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى وجزاء سبعة سبعة مثلها وكقوله عليه
السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب العمل به فن قال بان القطع يوجب
ابطال العصمة وانتفاء الضمان عن السارق لا يكون عاملا لهذا الخاص بل يكون
هذا زيادة على النص بالارأى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على
السارق بعد ما قطعت يمينه فقد وقعوا فيما ابوه اعني الزيادة على النص بالارأى
او بخبر الواحد ونحن نقول اننا لم نثبت ابطال العصمة وانتفاء الضمان بالارأى
ولا بخبر الواحد حتى يلزمنا الوقوع فيما ابنا بل انشاء باشارة نص مقارن بذلك
الخاص اعني جزاء وامارته الى ذلك الابطال على وجهين احدهما انه مطلق
والجاء المطلق في معرض العقوبات بزيادة الكمال اعني ما يجب حقا لله خالصا
في مقابلة افعال العباد فكان وجوب القطع حق الله على الخلوص حتى لم يبق عليه
بالل كالتعديبه ما يجب حقا للعبد كالعصب والقصاص ولم يملك المسروق

واوسم فاستناد الوطى اليها ولو باعتبار
معنى التمكن لا يكاد يستعمل كيف
ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب
الضارب في المضروب بخلاف الذي
فانه اسم للتمكن المقارن بالوطى الحرام
فارتكبا بهما اولى من ارتكابه وتحقيق
هذا البحث على هذا التفرع من عون الله
الملك القدير المجد لله ملهم الصواب
وبالله المرجع والمآب (قيل وبطلان
عصمة) المال (المسروق باطلاق قوله
تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا)

منه العفو بعد الوجوب ولا الخصومة بدعوى الحد ولا يورث عنه وما يجب حقا
 لله تعالى خالصا عما يجب به منك حرمة هي لله تعالى خالصا ليكون الجزاء على وفق
 الجناية فكمال الجزاء دل على كمال الجناية وكما لها إنما يكون بان تكون الحرمة
 لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والرقى لالحق العبد لانه حينئذ يصير حراما لغيره
 مباحا في ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا يجب الجزاء لله تعالى كشراب
 عصيها الخمر والوطي في حال الخبث فالحق تعالى لما جعل هذا المثال قبل السرعة
 محترما لحق العبد على الخلوص حتى صح بذل العبد واباحته وبحسب الضمان له
 ثم اوجب الجزاء الكامل وهو القطع بسرقة حقا لنفسه على الخلوص
 صرنا بالضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه من العبد لضرورة التوافق
 بين الجزاء والجناية واذا استخلصها لنفسه لم يبق للعبد اصلا لان الحرمة
 الواحدة لا تجرى فصاير كلامنا اذا نحر فانه صار محترما قبل النحر للعبد
 على الخلوص ثم استخلص حرمة بعد النحر لله تعالى ولم يبق للعبد حرمة اصلا
 وكالارض التي تتخذ مسجدا فانه استخلص لله تعالى ولم يبق للعبد حق اصلا
 وهذا معنى قول فخر الاسلام ومن ضروريته تحويل العصمة اليه واذا تحولت
 العصمة الى الله تعالى لم يبق للعبد اصلا وهو معنى قولنا ان القطع يبطل العصمة
 على العبد ويرفع الضمان منه وتأتيهما ان لفظ الجزاء بدل لفظ على كمال المشروع
 وهو النطق فيدل على كمال الجناية للتوافق بينهما وكما لها لا يكون الا باستخلاصها
 لله تعالى على ما مر واستخلاصها لله تعالى يستلزم انتقال العصمة من العبد
 الى الله تعالى وهو معنى ابطال العصمة من العبد لان الحرمة واحدة لا تجرى
 بمطلقين ولا يفرق بين الوجهين الا ان الاول استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثاني
 استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع الى الاستدلال بكمال الجزاء على كمال
 الجناية وكما لها يقتضى الانتقال من العبد الى الله تعالى بالكلية ~~بصحة~~
 الحرمة واحدة ولهذا اختار فخر الاسلام وتبعه المصنف الوجه الاول وترك
 الثاني لعدم الاحتياج اليه فان قيل لانه ان الحرمة واحدة بل اليه محترم فحق لله
 تعالى بوجوده انتهى فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد كما كان لبقاء حاجته
 اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر
 الذمي ووجوب الدية مع الكفارة اجيب بان محل الحرمة وهي العصمة ~~مخفية~~
 فتعد الحرمة ايضا وقد انتقلت العصمة الى الله تعالى لضرورة الاستخلاص
 لله تعالى تحقبا لصيانتها على العبد لحفظ ماله فكذلك الحرمة وبعد الانتقال

الى الله تعالى لذلك المبتغى لم يبق معنى للعبد يضاف اليه وجوب الضمان بخلاف
جزء الصيد لانه لم يجب لحق العبد في الصيد بل لحق الحرمان والاحرام بدليل انه
يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يجب لحق العبد وجب ضمان القيمة
بالجناية على مال الغير وكذلك شرب خمر الذمي فان الحد لم يجب لحق الذمي بل
لحق الله تعالى واذا لم يجب لحقه وجب الضمان جبر الحقة وكذلك الكفارة
لم يجب لحق العبد بل لحق الله تعالى فوجبت الديعة لحق العبد والحاصل ان القطع
وان كان قد وجب حق الله تعالى خالصا لاله شرع حفظا لحق العبد فلا يجب
الضمان بعده لحق العبد بخلاف الامور المذكورة لانه ان الملك شرط لا مقتضى
السرقه فوجب للقطع كما شرطت العصمة حتى لا يقطع النباش لتحقيق الشهادة
في الملك وقد تحقق عندكم ان وجوب القطع لا يقتضي نقل الملك الى الله تعالى بل
الملك يبقى للعبد كما كان حتى يثبت له ولايه الاسترداد اذا كان قائما بعبته فكذا
يجوز ان لا يقتضي نقل العصمة الى الله تعالى حتى يثبت له ولايه الضمان ان كان
هالكاً وهذه الان كونهما شرطاً لا يقتضي شمول الوجود او شمول العدم واذا لم يكن
الاول بناء على ما تحقق عندكم تحقيق التام لا نقول بشرط الملك ليس لغيره
وامامه لتحقيق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزئياً على
الجناية على الحمل بوصف كونه مملوكاً بل بكونه مضموماً متقوماً الا ان العصمة
لا تحقق بدون الملك لان مال ليس بمملوك للعبد ليس بمضموم فثبت ان اشتراطه
لتحقيق العصمة لانه لا يلزم من انتقال العصمة الى الله تعالى انتقال الملك
ايضاً لان الضرورة وهو تحقيق الجناية الكاملة للجزاء الكامل قد ابدعت به
وذلك كالعصمة اذا تخمر بين الملك لصاحبه وان انتقلت العصمة الى الله تعالى
فان قيل ان الملك لما كان شرطاً للعصمة والعصمة قد انتقلت الى الله تعالى بغير
ان لا تشترب فيه الدعوى من المالك اعني المسرورق منه وشبهه بالينة من غير دعوى
كسائر حقوق الله تعالى كالزنى وشرب الخمر اجبت عنه بان يضمن الملك في الدعوى
ليس بشرط لعبته ايضاً بل ليظهر السبب بخصوصه وتحسين الامام فان السرقة
هي الجناية على مال الغير ولا تتصور الجناية موجبة للحد الا بذلك المساق
المقوم المحزن ومال الغير لا يثبت الا بخصوصه واثباته فكانت الدعوى شرط
لا ثبات محل الجناية لغيره حتى لو وجد الخصم بلاملك كان كافياً كالكتاب وتقول
الوقف والاعصاب والمنعبر والسودع والمضارب والمرتهن حتى يجب
القطع بدعوى هؤلاء فان قيل فعلى هذا يلزم وجود العصمة بدون الملك

قال الامام فخر الاسلام قال الشافعي
القطع لفظ خاص لعني مخصوص
فان يكون ابطال عصمة المال علابه
فقد وقع في الذي ايتى والجواب ان
ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو
جزء بما كسب الان الجزاء المطلق اسم
لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل
العدوان ما يجب لله تعالى بدل على
خلو من الجناية الداعية الى الجزاء
واقعة على حقه تعالى ومن ضروره
تحويل العصمة اليه وفيه بحث لان
الانفراد من قبل الشافعي ان كان
هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا
الكلف بل نقول حقا قوله عليه السلام
لا يجرم على السارق بعد ما قطع
بنيته اذا مات حكم سكوت فيه
النص بخبر الواحد حارز لا خلاف
فان قيل النص يجعل القطع جمع
الموجب فاذا اتى الضمان بالحدث
يكون بعضه والايحوز بخبر الواحد
قلنا المناسب للموجبة هو الضمان
فجعل انتفاءه من الموجب من فساد
الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله
تعالى فاقطعوا كان استفادة منه
بالخصيص بالذكر من غير
تعلق له بالخاص والكلام فيه وان
اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا
كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي
والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام
لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل

وقد تقدم ان الملك شرط للعصمة قلنا ان هو لا يعمل كونه بدا وان لم يكن رقبته والملك
الذي شرط للعصمة اعم منها قلنا قيل ان العصمة لو انتقلت الى الله تعالى كما في الخبر
لوجب انتفاء القطع كما في سرقة الخمر قلنا ان شرط القطع عصمة السرور قبل
السرقة وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف الخبر فانها ليست بتعصوفة قبل
السرقة (قوله فاني يكون آه) يعني كيف وهو استيفاهم بمعنى النفي اي
لا يكون بابطال عصمة المال علابه (قوله فقد وقع في الذي ايتى) قد تقدم
معناه وكذا شرح باقي كلامه (قوله سكوت عنه النص آه) قلنا قيل ان العبرة
لا في الكلام ان كان في آخره غير وقد وجد الغير ههنا وهو قوله جزاء فلنص
لم يكن ساكتا مع وجود الغير قلنا الشافعي لم يقل بالغير ههنا فيكون النص
ساكتا عنه عند الحكم فيصلح لزاما له (قوله فان قيل النص آه) حاصله ان
لو انتفى بطلان العصمة بالحدث بناء على سكوت النص عنه لزم ان يكون ما جعله
النص كل الموجب للسرقة اعني القطع بعض الموجب بخبر الواحد والايحوز
ايضا وانما جعله النص كل الموجب لانه تعالى قلنا السارق والسفلة فاقطعوا
ايتى بها ومن الفاضلة المقررة ان ترتب الحكم على الشئ يقتضي عليه المشتق منه
فكانت السرقة هي العلة والحكم هو الملتصق لاسيما في آخره والملازمة ايضا وحاصل
الجواب اننا نعلم ان ما ائتم به الحديث وهو انتفاء الضمان من موجب السرقة بل
موجبها هو الضمان والالزام للمقتضى وهو ان ترتب على العلة تقييد مقتضاها
وههنا العلة هي السرقة ومقتضاها الضمان فلو ترتب عليها انتفاء الضمان يلزم
الفساد في الوضع وهو باطل ولا يلزم من اثباته بالحدث كونه من موجب
السرقة ولو سلم انه من موجبها ولكنه لا يلزم منه كون ما جعله النص
صكلا للموجب بعض الموجب لانه ان ترتب بالنص قوله تعالى فاقطعوا
فاستفاد كونه كل الموجب هو القطع منه باعتبار اشارة لابعاد سلك كونه
خاصا لعني مخصوص يعني الا بغير الكلام فيه بل هو باعتبار كونه خاصا
ساكتا عنه فيكون اتيان ما سكوت عنه الخاص باعتبار خصوصه بالحدث
عن غير لزوم الصدور المذكور اعني كون ما جعله النص كل الموجب
بمعنى الموجب لكنه رد عليه ان كون القطع كل الموجب لو استفيد من اشارة
فاقطعوا لم يصح في ابطال العصمة الى الاستدلال باشارة قوله جزاء فان
اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي لانه لم ينقل
عنه اعتبار جزاء فيما نحن فيه وقوله بالاشارة وبغيرها ان السكوت من

الشارع في محل البيان يفيد الحصر فسكوته عن القطع يفيد الانحصار فيه
 (قوله لان المطلوب به) اي المطلوب باستنائه على ما سأتى عند تفسير قوله
 طالبه (قوله وبالنهي عديم) اي عدم امر وجودي بمعنى تركه لا مطلق
 العدم لان مطلق العدم لا يطلب (قوله والاول اشرف) فيه انه ان اراد ان
 الوجودي المطلوب بالامر اشرف من العدمي المطلوب بالنهي فمتوخ لان كلام
 هذين المطلوبين حكم تعلق به الخطاب فلا تصور بينهما الاشرفية من حيث
 انها مطلوبان بالخطاب وان اراد ان مطلق الوجودي اشرف من مطلق
 العدمي فهو مسلم لكن كون هذه الاشرفية من اسباب التقديم ههنا ممنوع
 وقد يقال ان حسن المطلوب بالامر ذاتي لان الشيء ما لم يكن حسنا لا يؤمر به
 ولذا قلنا الشيء حسن فامر به وحسن المطلوب بالنهي اعني تركه الفعل عارض
 لان الفعل ما لم يكن قبيحا لا ينهي عنه ولذا قلنا قبح فهي عنه فكان الترك
 المطلق بالنهي حسنا باعتبار قبح الفعل لان ما قبح فعله حسن تركه ولا شك ان
 الحسن الذاتي اشرف من الحسن العرضي فلذا قدم وقد يقال ان ما ثبت بالامر
 وهو الوجوب اول ما يتعلق بالكلف لان اول ما يجب على العبد معرفة الله
 تعالى والنظر لمعرفة الله تعالى على ما عرف في الكلام فيكون الامر اقدم
 على الغير (قوله ولآيه اول مرتبة آه) يعني ان الكلام الازلي معني واحد قائم
 بذاته تعالى في الازل لا تعدد فيه ولا تكثر اصلا وانما يتكرر فيما لا يزال باعتبار
 تعلقه فان تعلق بمحسن فعله فهو امر وان تعلق بمقبح فعله فهو نهى وان تعلق
 بما تحجر عنه فهو خير وان تعلق بما يستفهم عنه فهو استفهام وكذا الحال في كونه
 ماضيا ومضارعا فاول مرتبة ظهرت باعتبار هذه التعلقات من انواع هذه
 المراتب هي مرتبة الامر فان ذلك الكلام الازلي يتعلق ابتداء بوجود زيد
 بخطاب كن وهو امر ثم يتعلق بعده وجوده وتعلق النهي والاستفهام والاباحة
 والاخبار بحسب الاقتضاء (قوله اذ الموجودات كلها آه) هكذا وقع
 في السراج الهندي وفيه نظر لان الموجودات كلها انما وجدت عندنا بصفة
 التكوين وخطاب كن انما هو عبارة عن سرعة الحصول بسهولة وما ذكره
 انما يستقيم على مذهب الاشعري واصحابه فانهم لما نفوا التكوين الذي اثبتاه
 اعني مبدأ الاخراج وقالوا انه عين المكون لم يمكنهم القول بتعلق المكونات بالتكوين
 فقالوا ان المكونات متعلقة بخطاب كن وانها وجدت بهذا الخطاب وقد ذكرنا
 بطلان قولهم في علم الكلام ويمكن توجيهه بحمل كلامه على مذهب فخر

(ومنه) اي من الخاص (الامر) فذمه
 على النهي لان المطلوب به وجودي
 وبالنهي عديم والاول اشرف ولآيه
 اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
 الازلي اذ الموجودات كلها وجدت
 بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
 مقدما على سائر المراتب وقد مهما
 على غيرهما اذ بهما ثبت أكثر الاحكام
 وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما
 غير الحلال من الحرام

الاسلام من ان الموجودات متعلقة بمجموع صفة التكوين وخطاب كثر وهو
مذهب ثالث ومنه الامر اى ماصدق عليه لفظ الامر لان الراد ههنا مسمى
هكذا اللفظ لانفس هذا اللفظ (قوله وهو) اى مسمى لفظ الامر اى لان المقصود
نعر به باعتبار معناه مثل افعّل واضرب واقتل وغيرها واعلم ان لفظ الامر اى
حقيقة في القول المخصوص بالاتفاق وقد يطلق على اللفظ بذلك القول وقد
يطلق على الفعل ايضا والاكثر على انه مجاز فقه وقيل بطريق الاشتراك اللفظي
بينهما وقيل بطريق الاشتراك المعنوي على ما سأتى في تفصيله وقد يطلق على
الطلب ولذا عرفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كفى ثم اختلفوا في تعريف
الامر الذي يعمى القول المخصوص بصفات هي بصفة على ما سنبينه فعرفه
المصنف بغير تعريف جديد بتطبيق على القول بانه حقيقة في القول المخصوص
كما ترى فاحترز ذكر اللفظ عن نحو الفعل والاشارة لعدم كونهما امرا عندهم
وقس عليه باقي قيوده ومعنى الاستعانة باللفظ اى وامر الله بالنسبة الى المخاطبين
لا بالنسبة الى الله تعالى (قوله الفعل) يصح ان يرايه المعنى المصدرى وان يرايه
الحاصل بالمصدر (قوله لان ارادة الامر وقوع الامور به ليست بشرط عند اهل
السنة) خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يأمر
الله تعالى بشئ ولا يريه وجوده فانه امر فرعون بالايمن و اراده منه لكنه استوعب
اختياره لم يأت به قلنا لو كان الامر بالشئ متوقفا على الارادة لو وقعت
الامور كانت كلها بالامر ولم يوجد كفر وعصيان اضلال والالزام باطل والملزوم مثله
بيان الملازمة ان المراد لا يتخلف عن الارادة لانها صفة مخصوص الفعل لوقت
حدوثه يتخلف عنها فلو توقف الامر على الارادة لم يوجد الامر بدونها واذا
وجدت الارادة وجد الامر المراد وبما بطلان الالزام ان الله تعالى امر الكفار
الذين ما توأوا على الكفر بالايمن والعصاة بالطاعة ولم يضع منهم الايمان والطاعة
فلو كان مراد الوقع فان قيل انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة باختيارهم
فعدم الايمان والطاعة منهم لعدم اختيارهم لادغم ارادة الله تعالى حتى
لو اختاروا الوقع البتة لعدم تخلف مراد الله تعالى عن ارادته قلنا لما وقع منهم
الكفر والعصيان علم انهم امر الله تعالى فلو كان الايمان والعصيان مراد الله
تعالى ايضا لم يجمع التقيضين في الارادة وهو باطل فان قيل لو تعلقت الارادة
بكفرهم يستحيل وجود الايمان منهم لعدم تخلف المراد عن الارادة وعدم اجتماع
التقيضين فيكون الامر بالايمان والطاعة تكليفا بالمحال قلنا كون الشئ محالا

(وهو لفظ) احتراز بين نحو الفعل
والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك
اللفظ (الفعل) لم يقل ارادته لان ارادته
الامر وقوع الامور به ليست بشرط
عند اهل السنة كما سأتى ان شاء الله
تعالى ولم يقتل بطلب به لئلا يفهم
منه ما من شأنه ان يطلب به الفعل

بالغير اعني من حيث تعلق اوابنه تعالى وعلمه لا يمنع امكانه الذاتي ولا يخرج به
الى الامتناع الذاتي فيه مع التكليف بالنظر الى الامكان الذاتي وقسمنا تفصيله
سبأ في بحث تكليف ما لا يطاق (قوله فيه خل فيه الصبح آه) اعلم انه
لا خلاف بينهم في ان صيغة الامر تستعمل في ستة عشر معنى الوجوب نحو
اقبوا الصلاة والتدب نحو فكاتبوهم والارشاد نحو وليشهدوا اذا شيا بضم
والفرق بينه وبين التهديد ان التهديد ثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا
والإباحة نحو واذا جلتهم فاصطادوا والتأديب نحو صكل مما يترك وهو
أخص من التدب فان كل تأديب مندوب بلا عكس كلتي والامتنان نحو كلوا
مما رزقكم الله جلا لاوا الاكرام نحو اذ خلوهوا بسلام آمنين والتهديد نحو اعملوا
ما شئتم والتهجير نحو كونوا قردة اى انقلبوا اليها والتهجير نحو فأتوا بسورة
من مثله والاهانة نحو خذ انت العزير من الكفر والتسوية نحو اصبروا اولوا
نصبروا والدعاء نحو هاتوا لنا ذنوبنا والتي نحو الا اهل الدليل الطويل الا تحلى
والتكوير نحو كن فيكون والاختفاء نحو قوله تعالى المقوا اما اتم ملقون وهو
قريب من الاهانة هذا ولا في انها محار في غير الوجوب والتدب والإباحة
والتهديد من المعاني المذكورة لان كلها سوى هذه الاربعة لا يستفاد من مجرد
صيغة الامر بلا قرينة بل يحتاج الى القرينة واختلقوا في هذه الاربعة فقال
بعضهم انها مشتركة بين هذه الاربعة وبعضهم بين الوجوب والتهديد والإباحة
وبعضهم بين الإيجاب والتدب وهم الواقفية والجمهور على انها حقيقة في الوجوب
محار في اعماده على ما سألنا وهذا اخر جهات عن تعريف الامر ليعلم كونها امر
حقيقة عند الاصوليين (قوله او اظهر التواضع) فعلى هذا يكون الامر
حقيقة على ما صرح به في فصول البدائع تأمل (قوله والمشهور في التعريف)
اى تعريف لفظ الامر الزايد المسمى اعلم انهم اختلفوا في تعريف الامر الذى هو
بمعنى القول من ادابه المسمى فعرفه بعضهم بأنه قول القائل لمن دونه استعلاء فعل
وقد رفته وعرّفه بعضهم بأنه القول المقضى طاعة المأمور بالأمور بانسان المأمور به
واعترض عليه بانه لا يترجم الدور لانه اخذ فيه المأمور والمأمور به المتوقفان على معرفة
الامر لاشتقاقهما منه وكذا الطاعة تتوقف معرفتها على معرفة الامر ايضا
فيلزم الدور وعرفه بعضهم بأنه اللفظ الداعى الى تحصيل الفعل بطريق الطهور
عليه ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى بطريق التساوى والشفاعة
لزم ان لا يكون امر امر اى امر وعرفه ابن الحاجب بأنه اقتضاء فعل غير كلف على

فدخل فيه الصبح المستعملة في التهديد
والتهجير والتسخير ونحو ذلك والصادرة
عن التأم والساهى والحاكى (جز ما)
خرج به الصبح المستعملة في التدب
والإباحة فانها لا تسعى امر اى سبأ في
(بوضعه) حال من به اى ملتبس ذلك
اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الفعل
خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن
طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل
(استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به
على جهة عند الطالب نفسه عاليا وان
لم يكن في الواقع كذلك خرج به
الدعاء والاتماس وما هو بطريق الخضوع
والتساوى فانطبق التعريف على
المعرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه
قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء
افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب
فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون
محار بمعنى تشيرون او تشاورون واظهار
التواضع لهم لغاية دهشته من موسى
عليه السلام هذا والمشهور في التعريف
قول القائل لمن دونه اولغيره

جهة الاستعلاء فإريد الاستعلاء ما يقوم بالنفس من الطلب لا القول المخصوص
ولا اللفظ ولا الفعل وهذا بناء على ما قالوا ان الأمر في الحقيقة هو ذلك الاقتضاء
والصيغة التي هي امر المحذور أو يجوز قوله فعل غير كلف عن النبي وتقول على
جهة الاستعلاء عن اللفظ والدعاء ويؤيده ما ذكره في القواعد بان حقيقة
الكلام معنى قائم في نفس المتكلم فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الأمر
والنهي ولا يكون حقيقة الأمر والنهي ولكن كذا في هذه الحقيقة وما يميز كقول
افعل حقيقة في الأمر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي وذلك على عكس قولك افعل
كذا أو كلف عن كذا فافعل امر ان مع الجملة لا غير كلف بل هما الاقتضاء فعل
هو كلف وعلى طريق قولك لا تفعل كلف عن كذا ولا تتركه كانه يصدق عليهما
اقتضاء ففعل غير كلف على سبيل الاستعلاء مع انهما ليسا اجاب عن ان المراد فعل
غير كلف لا يكون قد انقضت به اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كلفا
نحو اضرب أو كان كلفا لكن اشتق منه الصيغة فهو كلف فلا يرد كون لا تترك
امر اطلاق الفاعل الهندي بان في الخارج جحد الأمر بالاعتبار المعنى القائم للنفس
على ما دل عليه لفظ الاقتضاء فاقضاء فعل غير كلف على سبيل الاستعلاء امر
متواءم كان في صيغة معناه اهل الترتيب امر الوهمي انه لا اعتبار للمعنى دون
الصيغة فمضى هذا يكون قوله كلف ولا تتركه وان كان في صيغة الأمر نظرا الى
المعنى كما في قوله تعالى زدوا البيع ولهذا قالوا البيع وقوله التذات معنى عنه وقوله
عليه السلام دعي الصلاة أيام اقرأتك ولهذا قالوا التحلص منه عن الصلاة أيام
حجتها ويكون قوله لا تتركه ولا تترك امر وان كانا في صيغة النهي لانها بمعنى
افعل ولا اعتبار للصيغة عنه لانه حده تابع للمعنى هذا ولا يخفى عليك ان هذا
لا يناسب غرض الاصول لان المعنى القائم بالنفس ليس دليلا ولا يناسب ايضا
جملة من الخاص لانه من اقسام اللفظ (قوله استعلاء) متعلق بقوله أو غيره
لان القول لمن دونه يستعمل الاستعلاء ومما ظهر فلاحاجة الى ذلك نحو تحفته
ان بعضهم عرف الأمر بانه قول القائل لمن دونه افعل واعتبر حتى تخليه بانه
غير مطلق بل قد على ما ليس باخر كالتعديد والاباحة والارادة والتعجب
والتعجب وما يصدق من الاعطى الى الادنى على سبيل التضرع والخشوع وغيرها
ما ليس باخر وغير ذلك ايضا لانه قد تصدر هذه الصيغة من الادنى الى الأعلى
على سبيل الاستعلاء ويكون امره حتى ينسب الى سواء الادب ولا يصدق عليه
التعريف فلا بد من قيد آخر وهو قوله لغيره استعلاء فلا ينقض فالشارح يشار

استعلاء افعل وعمل عنه ههنا لوجوه
الاول انه ان ارد بالقول معناه المصدرى
اعنى التكلم بالصيغة فلا يلام غرض
الاصول لانه ليس من الادلة ولا يناسب
جملة من اقسام الخاص لانه لفظ وان
اريد بالقول لا يبق لقوله افعل معنى
يتعده لانه هو المقول الثاني انه ان ارد
الأمر على اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم
امر سواء كان على طريق الاستعلاء
ام لا وان ارد الأمر على اصطلاح
الاصول فغير مانع لان صيغة افعل
على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد تكون
للتعديد والتعجب ونحو ذلك وتصدر
عن النائم والساهى والمبلغ والحاكى
وشئ منها لا يسمى امر وان اعتبر
معنى الطلب لخرج الصيغ المذكورة
فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث
لا يساعد العبارة لا يخرج صيغ التعجب
والاباحة كما لا يخفى وان ارد الطلب
على سبيل الجرم كان تكلفا على تكلف
الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يلبق
بالتعريف

بهذا العنوان الى ان التعريف المشهور مزيف سواء قيل لمن دونه او قيل لغيره
 استعلاء بن جوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى لا بلام غرض الاصول
 ولا يناسب جملته من اقسام الخاص ولا بد ايضا ان يجعل العرف اعني لفظ
 الامر بمعنى التكلم بالصيغة للتطابق بينهما ولكنهم صرحوا ان هذا التعريفات
 للامر بمعنى القول اي المقول وان اريد به المقول لا يبقى لقوله افضل معنى
 معتد به وفيه نظر لانه يجوز ان يكون بدلا من القول او يساناه الثاني انه ان
 اريد الامر على اصطلاح الاصول فيغير مانع لصدقه على التهديد والتعجيز
 والتسخير والاباحة والارشاد والتدب وكلام التام والساهي والمبلغ والحامي وغيرها
 مما لا يكون امرا عندهم وان اعتبر في التعريف معنى الطلب يخرج الصيغ
 المذكورة عنه فهو مع كونه تكلفا بآباء مقام التعريف لا يخرج صيغ التدب
 والاباحة لوجود الطلب فيهما وفيه نظر اذ لا طلب في الاباحة اصلا بل المعترف فيه
 الاذن في الفعل لا الطلب اذ لا يد في الطلب من رجحان احد الطرفين ولا رجحان
 في الاباحة لا تساويهما على ما صرح به في التلويح وان اريد الطلب على سبيل
 الجرم يكون تكلفا آخر الثالث ان المراد بافضل ميم لا يعم المراد منه ولهذا
 اختلفوا فيه فقيل انه كتابة عن كل صيغة تدل على الطلب وهو ساكن
 الآخر وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل
 انه علم جنس للامر من لغة العرب واجيب عنه بانه ذكر على سبيل التمثيل
 لا على سبيل التقييد ولا يخفى عليك انه لا يناسب مقام التعريف واعلم ان المعتزلة
 لما انكروا كلام النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يجدوا الامر بالطلب
 ففاز حدوه باعتبار اللفظ ونارة باقتران صفة الإرادة ونارة جعلوه نفس صفة
 الإرادة اما باعتبار اللفظ فحده بعضهم بما ذكره الشارح من المشهور وقد عرفت
 ما فيه وحده بعضهم بانه صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر
 واعترض عليه بانه دوري لانه اخذ في تعريف الامر لفظ الامر واما باعتبار
 ما يقتزن بالصيغة من الإرادة فحدوه بانه صيغة افضل بارادات ثلاث ارادة
 وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واعترض عليه بانه
 ان كان المراد بالمعرف لفظ الامر لزم الدور وان كان المراد به المعنى فسد لقوله
 الامر صيغة افضل لان المعنى ليس صيغة واجيب بان المراد بالمعرف هو اللفظ
 وما ذكر في التعريف هو المعنى لان لفظ الامر يقال عليهما فلا محذور وما
 باعتبار نفس الإرادة فير فوه بانه ارادة الفعل واعترض عليه بانه لو انكره

سلطان ضرب سبيل عبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد
يدعي مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بحضرة
السلطان ليعضيه وبشاهد السلطان عصيانه ليعزول انكاره ويخلص من
الهلاك فهنا قدامي والالم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل
لانه لا يريد ما يقضي الى هلاك نفسه واجب عنه بان مثله يجزى في الطلب
بعضه لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه فما ارد عليه يرد عليكم ايضا
والاولى في ابطال كون الامر ارادة انه لو كان اراده لوقعت الامور كلها لعدم
جواز تخلف المراد عن الارادة على ما تقدم واللازم باطل واللازم مثله (قوله
ويخص مراده) اي المراد بالامر بمعنى امر راء ففهم استخدام حيث يراد من
ظاهرة المعنى على ظاهره ومن غيره الاسم ولما فرغ من تعريفه باعتبار معناه
فخرج في بيان موجه وفي بيان موجب الصيغة واختلفوا في ان موجب كل
منهما هو الوجوب فقط او هو مع امر آخر من التذنب والاباحة والتوقف قيل نعم
وقيل لا على ما ساق يتبينه ولما كان المقصود ههنا بيان اختصاص الصيغة
بالوجوب وبالعكس لا بيان اختصاص لفظ الامر بالوجوب قال ويخص
مراده وهو الوجوب بصيغة خاصة به ولم يتعرض لاختصاص لفظ الامر به
(قوله لا الذنب والاباحة) فانهم وان قالوا ان الامر قد يكون للذنب وقد يكون
للاباحة وقد يكون للتأديب والتعذيب وغيرها الا انهم لم يقصدوا به انه يطلق على
هذه المعاني حقيقة على ان تكون موجه بل مرادهم ان صيغة الامر
قد تستعمل في هذه المعاني مجازا (قوله فتقوله تعالى فليحذر الذين يخافون)
استشكل في التلويح بهذه الآية على ان موجب الصيغة هو الوجوب بوجهين
احدهما ما ذكره الشارح والاخر ان تعليق الحكم وهو التحذير بالوصف وهو
المخالفة مشعر بالعلية فتخوفهم وحذرهم من اصابة الفتن في الدنيا او العذاب
في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك الامور به لانه المتبادر
الى الفهم فسوق الآية للتحذير من مخالفة الامر وانما يجب التحذير اذا كان
فيها خوف الفتن او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكره
ولا يصح كون مخالفة الامر خوف الفتن او العذاب الا اذا كان الامور به واجبا
اذ لا يحذرون في ترك غير الواجب وخالفه الشارح بوجهين احدهما انه يستعمل
بهذه الآية على ان موجب لفظ الامر الوجوب لا على ان موجب الصيغة هو
الوجوب كافي التلويح لما قالوا ان الآية انما تدل على ان موجب لفظ الامر هو

ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كتابة
عن كل ما يدل على الطلب من صيغة آية
لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا
من مصدر اشتقاق اقل من فعل وقيل
انه علم جنس الامر من لغة العرب كفعل
يفعل لكل ما ينشئ للمفعول من الفعلين
(ويخص مراده) اي المراد بالامر
عمى امر (وهو) اي ذلك المراد
(الوجوب) لا الذنب والاباحة وغير
ذلك (التص) لما الكتاب فتقوله تعالى
فليحذر الذين يخافون عن امره ان
ينصيهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فان المفهوم منه التهديد على مخالفة
الامر والحق الوعيد بها

الوجوب لأعلى ان موجب الصيغة هو الوجوب نعم يقال ان لفظ الامر لما كان حقيقة في الصيغة وكان موجبه هو الوجوب يلزم كون موجب الصيغة هو الوجوب ايضا لكن هذا كلام آخر اقول يجوز ان يراد بلفظ الامر في الآية والحديث المذكورين هو المعنى اعني صيغة الامر لا الاسم اعني لفظه فلا يدل على ان موجب لفظ الامر هو الوجوب وثانيهما الآية ترك الوجوب الاول من الوجهين المذكورين في التلويح لما قالوا ايضا انه يحتاج الى جعل فليجذر للوجوب بخلاف ما ذكره المشايخ اذ لا يحتاج اليه وجعله للوجوب اول المسئلة اذ لم يثبت بعينه كون صيغة الامر كلها حقيقة في الوجوب بل انما انتقوه بهذه الآية واما ثلثها (قوله حراما وترك الواجب) اعترض على الاستدلال بهذه الآية على الطلوع بوجهين احدهما انه مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور به وذلك منوع لجواز ان يراد بمخالفة الامر عدم اعتقاد حقيقة او اجمال على ما يخالفه بل يكون للوجوب ويحمله على التدب او على العكس واجيب عنه بان هذا بعيد والمتبادر الى الفهم معنى ترك المأمور به وادار الخارج الى هذا الجواب بقوله وترك الواجب والثاني ان قوله عن امره مطلق فلا يلزم بكل امر واجيب باننا نسلم انه مطلق بل عام والمصدر اذا اضيف يكون عاما مثل ضرب زيدواكل عر وواشار الى هذا بقوله فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر (قوله واما الحديث) فيه انه يجوز ان يكون المراد بالامر للثني في الحديث امر بالاجاب ولا يلزم من انتفاء انتفاء مطلق الامر فيجوز ان يكون السواء ما موراه امر تدب (قوله بصيغة متعلق بخصه) اعلم ان الاختصاص قد يكون من جانب اللفظ بان يكون اللفظ مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كلالفاظ المتزاد في بدون الاشتراك كل منهما في غير ما ترادفا فيه فافهم وقد يكون من جانب المعنى بان يكون المعنى مختصا باللفظ ولا يكون اللفظ مختصا به كلالفاظ المتشرك في المعنى الذي بدون الترادف في احد معانيها او الا فلا فافهم وقد يكون من الجانبين كما في الالفاظ المتبادرة بالنسبة الى بعضها والافلا فالمصنف اشار بقوله بصيغة خاصة به الى ان ما نحن فيه من القسم الثالث حيث اشار بقوله بصيغة الى اختصاص اللفظ بالمعنى وقوله خاصة به الى اختصاص المعنى باللفظ بمحصل الباء في الموضعين تدخله على المقصور والمقصود من التعرض باختصاص اللفظ بالمعنى بان يكون اللفظ من باب الخاص لان خصوص المعنى لا يستلزم خصوص اللفظ والعرض بان يكون اللفظ من باب الخاص فلا يلزم التعرض له والمقصود من التعرض لاختصاص

فوجب ان تكون مخالفة الامر حراما وترك الواجب يلحق بهما الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه السلام لو لا ان اشق على امتي لامرهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان الشقة انما تلحق به لا بالتدب وغيره (بصيغة) متعلق بخص

الحق باللفظ الإشارة الى رد ما قالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد
من الفعل ايضا على ما سأتى لكن يرد عليه ان الوجوب قد يستفاد من لفظ الامر
ايضا والله موجه بدليل النص السابق آنفا فكيف يكون الوجوب مقصورا
على الصيغة إلا ان يجعل التقصر اضافيا تأملي (قوله بحيث لا يفهم منها
الثبوت والاباحة) أى من نفس الصيغة على ان يكون حقيقة على ما هو الزايع اذا
لا يتحقق انفسها معها بالقربية مجازة (قوله واستدل على الاختصاص
الاول بوجه) جعلها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ذهب ٤ كثر القصر بن منهم ابو منصور المتشددى واصحابه الى ان هذا الكلام
يجاز عن سرعة اليجاد وبهولته على الله تعالى وكما قد رتبته تشبها للثبات
اي معنى اليجاد لله تعالى الاشياء وجعلها بالاشهد احدى الامر المطاع للامور
الطبيعية في حصول الامور من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى من اوله على
واستعمال آلة وليس هنالك اى في اليجاد تعلق قول ولا كلام اصلا وانما
وجود الاشياء بالخلق والتكوين معروفا وبهولته وقدرته وادائه بتعلقه ان التكوين
صفة حقيقة ثابتة على الذات غير القدرة والارادة وهى مبداء اليجاد وامر كن
يجاز عن سهولة اليجاد معنى انه لو كان في قدرة البشر اليجاد لشيء بهذه الكلمة
لكن ليس في كلامهم ما هو الوجود ومنها في الدلالة على التكوين لكان اليجاد
بالحكمة في غاية التيسر فيكون اليجاد العالم على الله تعالى اليس من ذلك وقالوا
في تفسير قوله تعالى واذا قضى امرنا ظاهرا يقول له كن فيكون انه تعالى لم يرد به انه
خطابه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابه اما ان يكون خطابه
للمعندوم فيوجد بهذا الخطاب اوله موجود حين وجده وكلاهما محال اما الاول
فلا يتصل بالخطاب للمعندوم وقت عدمه وانما الثاني فلا يستلزمه يحصل
الحاصل وانما اياه بيان انه اذا اراد تكوينه يكون بسهولة باللفظ وبكلمة وذهبت
الاشمري واصحابه الى ان وجود الاشياء متعلق بخطابه الازل الى ان قوله هذه
الكلمة اعنى كن دالة عليه بناء على ما ذهبوا اليه من ان التكوين ليس صيغة
حقيقية بل هو اعتبارى وعين التكوين فلا يصح ان يتعلق به وجود الاشياء بل انما
تعلق بوجود الاشياء بخطاب كن لكن مرادهم هو الخطاب الازل لا الخطاب
للفظ وهو كن لان اللفظى حادث مركب من الاصوات والحروف فمحتاج الى
خطاب آخر قبله التسلسل ولاته يستحيل قيام الحادث بذاته الله تعالى
وخطاب التكوين لما توقف على الفهم واشتمل على اعظم القوائد وهو الوجود

اى تقصر الصيغة على ذلك المولد
بحيث لا يفهم منها التذب والاباحة
وبغيرهما (خاصة به) اى بذلك المراد
يعنى يكون المراد مقصورا على تلك
الصيغة بحيث لا يفهم عن غيرهما
واستدل على الاختصاص الاول
بوجه واشترى الاول بقوله (النص)
وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون

جاز تعلقه بالمعدوم المحكن لكفاية امكانه في تعلق ذلك الخطاب بل بـ خطاب التكليف
 ايضا انى فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيجد ما مور
 بذلك قال فخر الاسلام وجود الاشياء بخطاب كن والتكوين معا على المذاهب
 الثلاثة يكون الحدوث والوجود مراداً من امر كن فيكون مراداً من جميع او امر
 الله تعالى لان كلها من قبيل امر كن لان معنى اقموا الصلاة كونوا عاصين للصلاة
 وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من
 كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان
 الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طالبا للكون يجب تكون المطلوب اى
 حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المأمور به في امر التكليف الا انه لو جعل
 الوجود والتكوين مراداً من جميع الاوامر تكون بيا او تكليفاً لزم اعدام اختيار
 العبد في الايمان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل بالضرورة اراده او لم يرد
 كما في الامر التكويني وحينئذ تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور
 اختيار والابتن الجبر على ما بين في الكلام فلا يكون الوجود مراداً في كل امر
 بل الشرع نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مقص الى
 الوجود فنظر الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه
 الوجود وهذا الوجه لم يذكره المصنف لموضعه ودقته واعلم ان مذهب الاشعرى
 مبنى على انكار كون التكوين صفة حقيقية وجعله عين المكون فان تتم والا فلا
 لكنه ليس يتم على ما بيناه في الكلام واما ما ذهب اليه فخر الاسلام فيرد عليه
 ان الوجود امان يتعلق بكل من الامر والابجاد مستقلاً ولا فعلى الاول يلزم
 توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل وعلى الثاني يلزم
 ان يكون البارى تعالى مقتراً في ايجاده الى الغير وذلك من امانة النقص
 واجيب باننا لانسلم كونه مقتراً الى الغير كيف وان المراد بالامر ههنا هو
 الخطاب الاذن الذى هو صفته تعالى قديم وهو لا يكون غيره كما لا يكون غيره
 اذ لا مغارة بين الصفة والموصوف ولا بين الصفات (قوله ذمهم) اى بقوله
 لا يركون (قوله بالصيغة) متعلق بالامثال (قوله المطلقة) اى عن قرينة
 الوجوب اعنى قوله اركعوا (قوله فدل على كونها للوجوب) لان الذم لا يلحق
 الا بترك الواجب (قوله بمعنى الاتفاق آه) فسر الاجماع بالاتفاق اشارة الى ان
 المراد بالاجماع ههنا الاجماع اللغوى اعنى اتفاق قوم مطلقاً لا الاجماع العرفى
 وبعد فيه نظر لان المستقلين بصيغة الامر على الوجوب هم الذين مذهبهم ان الامر

ذمهم على ترك الامثال بالصيغة المطلقة
 فدل على كونها للوجوب فقط والى
 الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق
 على الاستدلال بصيغة الامر على
 الوجوب فقط فان العلماء لا يرون
 يستدلون بصيغة الامر المطلقة عن
 القرائن على الوجوب لا غير

المطلق للوجوب واشتد لالهم لا يلزم المخالفين واما استدلال كلهم حتى المخالفين
فلم يشك الاول ان يقال ودلالة الاجماع كما قال فخر الاسلام وهذا لانهم اجمعوا
على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجحد لفظا موضوعا لظاهره مقصوده
سوى صيغة الامر فليس في وسعه الا ان يطلبه بلفظ الامر وهذا في المخلوقين فهذا
الاجماع منهم يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والا
لا يستقيم طلب وجود الفعل من المأمور بهذه الصيغة لكن تصير الى الوجوب
لكنه مفضي الى الوجود وهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تفعل عمل الصريح
اذا لم يوجد صريح بخالفها والاصل انه لا اجماع فيما نحن فيه لكن الاجماع في محل
آخر يدل على مطلوبنا هذا نظيره اثبات نجاسة مؤثر الكلب بدلالة الاجماع
المتعدد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب فان هذا الاجماع يدل على نجاسة
سوره لان لسانه يلاقى الماء دون الاناء فلما نجس الاناء فاما الباقي اولى فان قيل
لا نسلم انهم لم يجدوا لفظا لظاهر هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجب
عليك كذا او ازال من او اطلب منك وامثالها يدل عليه ايضا اوجب بانه لدلالة
لها على المطلوب بالامر لانها اخبار عن الايجاب والطلب لا الايجاب والطلب
(قوله على اختصاصها بالوجوب) الباء ههنا داخلة على المقصور عليه لاعلى
المقصود تأمل (قوله يعني ان الاستفادة آء) دفع لما يتوهم من انه ان كان المراد
اثبات ان الوجوب مدلول صيغة الامر بحسب الشرع فلا مدخل للعقل في اثبات
الوجوب الشرعي لانه انما يثبت بالشرع لا بالعقل فلما ثبت ان المراد انه مدلولها
بحسب اللغة بمعنى الاستفادة العقل من موارد اللغة لا بمعنى اثباتها بالقياس لعدم
مدخل القياس في اللغة ولا يترجح الرأي كما قاله بعضهم حيث قالوا ان الامر
للولجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه
دون وجه فن جعله للاباحة او التذنب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو
قلب المعقول ولما كان هذا اثبات اللغة بالترجيح رده الشارع فعمل المعقول على
استفادة العقل من موارد اللغة ثم بين مورد الاستفادة بقوله فان المولى يعد عليه
الغير الممثل لاسره عاصيا وفيه نظر لانا نسلم ان هذا عدم مستفاد من اللغة بل
من كلام الشارع اعنى قوله تعالى اف عصيت امرى اى تركت موجبته فانه دل على
ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الله عيب لقوله تعالى ومن يصب لله
يؤرسوه فان له نار جهنم خالدا فيها اى ما كنا المكث الطويل والوعيد على الترك
دليل الوجوب الشرعي فالاولى في بيان المعقول ما ذكره في شروع البردوى ان

وليس ذلك الاذيل على اختصاصها
بالوجوب والى الثالث بقوله (والعقول)
يعنى ان الاستفادة من موارد اللغة
لا ثباتها بالقياس او الترجيح بالرأى فان
المولى يعد عليه الغير الممثل لاسره عاصيا
وما ذلك الا بترك الواجب

الامر فعل من الافعال وتصاريف الافعال كلها وضعت لمعان على الخصوص
 كسائر الكلمات من الاسماء والحروف كرجل وزيد وعين ومن والى وما وضع
 لمعنى فذلك المعنى لازم له غير متفك عنه الا بقرينة تصرفه عنه كما في قرأت
 المجازات وقد ثبت ان صيغة الامر اطلب المأمور به فيكون لازما له غير متفك
 بحسب وضعه عالم توجد قرينة صارفة عنه (قوله واستبدل على الاختصاص
 الثاني) اعني قصر المعنى على الصيغة قال فخر الاسلام واجمع اصحابنا على
 هذا المطلب بان العبارات انما وضعت للدلالة على المعاني المقصودة ولا يجوز
 قصور العبارات عن المقاصد والمعاني ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل المناهي
 والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك
 يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود اعظم المقاصد فهو بذلك اولي
 انتهى حاصله على ما صرح به في الكشف استدلال على المطلوبين وجهين
 احدهما ان الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد التكلم افادتها هي الالفاظ
 والعبارات لا الافعال ولا يجوز ان تقصر العبارات عن المعاني بان كانت
 المعاني كثيرة من الالفاظ في معنى بلا لفظ حتى يحتاج في الدلالة عليها
 الى شيء آخر غير الالفاظ من الافعال لان المهمات اكثر من المستلمات وكذا
 الترادفات كثيرة فكيف تكون العبارات قاصرة عن المعاني بل هي وافية
 لها بلا حاجة لنا في افادتها الى الافعال فاثبتت ان الوضع للدلالة على المعاني
 فالمعاني مقصورة على الالفاظ وانها غير قاصرة عن المعاني فلا يكون
 للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستغاد ذلك منه اضلا واللام ينحصر
 الدلالة في الالفاظ والثاني ان افادته وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال
 والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب
 فكذلك المقصود بالامر وهو الانجذاب عندنا مختص بالعبارة الموضوعه له لانه
 اعظم المقاصد اذا لواب والعقاب منبئان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو
 بالاختصاص بالصيغة اولي من غيره واذا اختص بها لم يثبت بالفعل واللام يبق
 الاختصاص ولا يُلزم ان يكون لفظ الامر اعني امر مشترك بين الصيغة
 والفعل وليس كذلك لا يقال يلزم على الوجه الثاني اثبات اللغة بالقياس وهو
 باطل لا نأقول القياس ليس لاثبات اللغة بل لاثبات عدم اصالته المشترك ولا يخفى
 عليك انه يجوز ارجاع الوجهين المذكورين الى وجه واحد تقرر ان
 العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارات غير قاصرة عنها

واستدل على الاختصاص الثاني بقوله
 (ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود)
 يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصده
 افادته فالاصل وفاء به وعدم قصوره
 عنه كصنيع الماضي والحال والاستقبال

لأمر ان المهملات أكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالأمر صيغة
موضوعة لاختلافه معنى مقصود بل هو أعظم المقاصد وإذا كان له صيغة
موضوعة كان هو مختصاً بها لا تاتي جديداً كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارة
الموضوعة لها فوجب ان يكون معنى الأمر مختصاً بالعبارة الموضوعة له أيضاً
لأنه أعظم المقاصد وإذا صار مختصاً به لا يثبت بالفعل كذا في الكشف إذا عرفت
هذا ظهر معنى قوله أن الأصل وفيه العبارة بالمقصود وأنه يناسب الموجه الأول
من الوجهين المذكورين إلا أن ما ذكره في الشرح يناسب ما ذكره في الكشف من
أن جليح الوجهين إلى وجه واحد فإنه جعل صيغ الماضي والحال والاستقبال نظيراً
لما قبله (قوله وهو أن يكون) أي الوفاء وعدم التصور ثم لا يكون بانحصار المعنى
في اللفظ (قوله حتى لو فهم من غيره أيضاً) والمراد بالغير ههنا هو الفعل على
ما هو النزاع في الاختصاص الثاني لا اللفاظ والألزام أن يكون في التزام قصور
بل في المشترك أيضاً من حيث كونه مترادفاً لأن لكل معنى من معاني المشترك
استغناء فإذا ضم إلى اللفظ المشترك فيه يكون مترادفاً مثلاً لفظ العين مشترك بين
فرض الشمس وقمره والفرص اسم خاص وهو لفظ الشمس فإذا ضم إلى العين
يكونان مترادفين حاصلاً أن الوجوب لو فهم من الفعل أيضاً كما فهم من الصيغة
ثم إن لا يكون صيغة الأمر واقية للوجوب بل تكون قاصرة عنه لأن بقي بعض
أفراد الوجوب بلا لفظ فيستفاد من الفعل لكن الصيغة واقية في الدلالة على
المعاني على ما مر فلا يستفاد من الفعل (قوله اختلفوا في أن التدب أه) أعلم
أن هذا الخلاف جار في المباح أيضاً بين الجمهور والكبي فقال الجمهور إن المباح
لا يكون مأثوراً به مستدلين بأن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك
ولا يرجح في المباح فلا يكون مطلوباً فلا يكون مأثوراً به فإن المباح
فإنساوى طرفاه وقال الكبي المباح يكون مأثوراً به مستدلاً بأنه واجب وكل
واجب مأثور به أما الكبي فظاهر وأما الصغرى فلأن كل مباح تركه حرام
لأنه من فعل مباح أو يتحقق بمباشرة تركه حرام وترك الحرام واجب بالاجتماع
وهو لا يتم إلا بمباح وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالمباح واجب
ولم يتعرض له نحوه الله تعالى بل قصر الاختلاف المذكور على المنسوب إشارة إلى
عدم اعتداد خلاف الكبي ليضعف دليلاً فإنه يفضي إلى أن يكون تركه المباح
حراماً لأنه ما من فعل حرام إلا ويستلزم تركه مباح وفعل الحرام حرام ولا يتم
الابتداء مباح وما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام كقوله عليه فإن لم يكن تركه

وهو أنما يكون بانحصاره فيه حتى
لو فهم من غيره أيضاً لم يكن هو واقياً به
بل قاصراً عنه ولا يعدل عن ذلك
الأصل إلا للضرورة ولا ضرورة ههنا
فلا عدول ثم فرع على كون المراد
بالأمر هو الوجوب وعلى كل من
الاختصاصين فرعاً أشار إلى فرع الأول
بقوله (فلا يكون التدب مأثوراً به)
أعلم أنهم اختلفوا في أن التدب هل
هو أيضاً مراد بالأمر

المباح حراما لكن ترك المباح مباح والى خرق الاجماع ايضا لان العلماء اجمعوا على ان الانفصال الذي يتعلق بها الاحكام خمسة واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام واذا صار المباح واجبا كما زعمه الكشي ضارت الاحكام اربعة وهو خلاف الاجماع فان قيل ان الاجماع محمول على ذات الفعل فيجوز ان تكون الاقسام بالنظر الى ذات الفعل خمسة وبالنظر الى ما يستلزمه من كون المباح يحصل به ترك الحرام اربعة بان كان المباح واجبا قلنا هذا الحمل باطل لان كون المباح قسما للواجب على هذا التقدير ذاتي للفعل فيكون بينهما منافاة ذاتية والمنافي الذاتي للشيء لا يمكن ان يتحد معه ولان يصير موقوفا عليه لذلك الشيء ولاصفة من صفاته سوى ان يكون منافيه واجب عن دليل الكشي ايضا يوجهين آخرين احدهما ان فعل المباح غير متعين لان يحصل به ترك الحرام لحصوله بالواجب والتدوب ايضا فليكن المباح على التعيين واجبا ورد بان فيه تسليم ان الواجب احد ما يحصل به ترك الحرام فيجوز ان يكون ذلك الواجب مباحا لانه احد ما يحصل به ترك الحرام والثاني ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطاً شرعياً كالوضوء للصلاة فهو واجب شرعاً وان كان شرطاً عقلياً كصب السمل للصعود او اداء كل طلب الرفيق في السفر فليس بواجب شرعاً وتركه الاضداد كما في دليل الكشي من الشروط الواجبة عقلاً فلا يلزم من وجوب الشيء شرعاً وجوب تركه شرعاً (قوله بان يكون مشتركاً) قال التتائزي في حاشية شرح المختصر الحاجي لا نزاع في انه يتعلق بالتدوب صيغة الامر حقيقة كانت او مجازاً وانما النزاع في انه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولاخفاء في انه مبنى على ان امر حقيقة لايجاب او لقد ر الشترك بينه وبين التدب فلا ينبغي ان يجعل هذا مسألة مبتدأة انتهى والذي ظهر منه انه لا تأويل بالاشتراك اللفظي هنا وايضا ما ذكره في الوجه الثاني لا يثبت الا كونه مشتركاً معنوا باللفظ بآثم قوله فلا ينبغي ان يجعل هذا آه لا يرد على المصنف لانه لم يجعله مسألة مبتدأة كما ترى (قوله فذهب القاضي الى الاول) اي كون امر حقيقة في التدوب هذا ما قاله الشارح المحقق في شرح المختصر المحققون على ان التدوب مأمور به وقال في التلويح المجهور على ان لفظ الامر حقيقة في التدب واستدل عليه بما ذكره الشارح من الوجهين وقالوا انه يلزم من كون لفظ الامر حقيقة في التدب كونه حقيقة ايضا في الصيغة المستعملة في التدب (قوله والطاعة فقل المأمور به) من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله وكذلك الحال فيما

بان يكون مشتركاً بينه وبين الايجاب لفظاً او معنى حتى يكون التدوب مأموراً به حقيقة وان كانت الصيغة مجازاً فيه اولاً فذهب القاضي ابو بكر وجعاً الى الاول لوجهين الاول ان التدوب طاعة اجبا والطاعة فعل المأمور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر تدب ومورد التسمية مشترك

سأني من بعد (قوله والجواب عن الاول) حاصله منع الكلية الكبرى والسند
 ظاهر (قوله اعني ما تعلق به آه) تفسير للطاعة لكنه لا يجاب فرضه اعني
 جعل الطاعة اهم من المأ موره وذلك لان متعلق صيغة افعال يكون مأ موره
 البتة سواء كان ايجابا او نديا فيكون كل طاعة مأ موره حقيقة في الايجاب
 وهو ظاهر واما في التدب فان كانت الصيغة فيه حقيقة فكذلك لفظ الامر
 حقيقة ايضا وان كانت الصيغة مجازا فيه فهو لا يستلزم ككون لفظ الامر
 مجازا فيه فيجوز ان يكون حقيقة فيه لما مر انه يجوز ان يكون المندوب مأ موره
 حقيقة وان كانت الصيغة مجازا (قوله ما يطلق عليه لفظ الامر
 حقيقة) اي عند الاصوليين على ما يدل عليه قوله عند النحاة حاصله ان اهل
 اللغة انما قسموا معنى الامر عند النحاة لاسمى الامر حقيقة عند الاصوليين
 ومسمى الامر عند النحاة اهم من مسمى الامر عند الاصوليين ثم لا يخفى عليك ان
 هذا الجواب وما ذكر في الوجه الثاني مبني على كون لفظ الامر مشتركا معنويا
 ولا تعرض فيه على كونه مشتركا لفظيا فكان الدليل اخص من المدعى لان المدعى
 اهم من اللفظي والعنوي (قوله لكان تركه معصية) لان المعصية
 مخالفة لغير الامر لقوله تعالى اقمصبت امرى امكن المندوب ليس بمعصية
 والا لا يتحقق التاربية لقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فاتاه نار جهنم (قوله)
 فالفرض مندوب (ما) تفرغ على قوله لكان تركه معصية اجيب عنه بان الامر
 الذي يكون تركه معصية انما هو امر الايجاب لا امر التدب اللهم الا ان يقال
 ان امر التدب غير ثابت عند هذه الفرقة لان عندهم كل امر للايجاب وفي غيره
 مجاز وهمكذا اجيب عن حديث السواك بان المراد بالامر التني فيه هو امر
 الايجاب لا مطلق الامر تأمل (قوله وأشار الى فرع الاختصاص الاول)
 لما فرغ من بيان اثباته بالنص والاجتماع والمقول شرع في بيان ما يفرغ
 عليه اعلم انه لا خلاف في ان صيغة الامر تستعمل لعمان كثيرة والمشهور
 منها ستة عشر على ما ذكرناه ولا في انها ليست حقيقة في جميع هذه المعاني بل هي
 مجاز في اكثرها بالاتفاق وانما الخلاف في اربعة منها الوجوب والتدب
 والاباحة والتهديد فافترقوا فيها الى فرقتين فرقة الى التوقف وفرقة الى عدم
 التوقف ثم كل فرقة افترقت الى فرق اما الاولى فبهم من قال ان صيغة الامر
 مشتركة بين الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي ومنهم من قال انها مشتركة بين
 الوجوب والتدب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالاشتراك المعنوي بان

والجواب عن الاول انه انما يتم على رأي
 من يجعل ام للطالب الجازم او الراجح
 واما على رأي من يخصه بالجازم
 فكيف يسلم ان كل طاعة فعل
 المأ موره بل الطاعة عنده فعل
 المأ موره او المندوب اليه اعني ما تعلق
 به صيغة افعال للايجاب او التدب
 وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد
 اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه
 لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل
 مرادهم تقسيم صيغة نسمى امر
 عند النحاة في اي معنى كانت بدليل
 تقسيم الامر الى الايجاب والتدب
 والاباحة وغيرها مما لا نزاع في انه ليس
 بمأ موره حقيقة وذهب الكرخي
 والجصاص وشمس الائمة السرخسي
 وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون
 من اصحاب الشافعي الى الثاني لانه
 لو كان مأ موره لكان تركه معصية
 قال الله تعالى اقمصبت امرى
 فالفروض مندوب ويكون واجبا ولو ان
 السواك مندوب وليس بمأ موره
 لقوله عليه السلام لو ان اشق على
 امتي لامرئهم بالسواك وايضا المندوب
 لا مشقة فيه وفي المأ مور مشقة
 بالحدث واعلم ان الامام فخر الاسلام
 وان لم يصرح بكون المندوب غير
 مأ موره لكنه فهم من كلامه
 في مواضع يشهد به تنبع كلامه
 وأشار الى فرع الاختصاص الاول

تكون حقيقة في الاذن المطلق الشامل لها ومنهم من قال انها مشتركة بين
 الايجاب والتدب بالاشتراك اللفظي وقيل بالاشتراك المعنوي بان تكون حقيقة
 في معنى الطلب الشامل لهما ويكون التوقف عند الفرق في تعيين المراد عند
 الاستعمال لافي تعيين الموضوع له ومنهم من قال لا تدري انها حقيقة في الوجوب
 فقط او في التدب فقط او فيهما معا بالاشتراك اللفظي فيكون التوقف عندهم
 في تعيين الموضوع له وهو المنقول عن الاشعري في رواية والباقلاني والغزالي
 وعلى قول هؤلاء جميعا لاحكم الامر اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد
 ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه مجمل لازدحام المعاني فيه وحكم المجمل التوقف
 الى البيان وقال مشايخ سمرقند ان حكم الامر الوجوب عملا لا اعتقادا وهو
 ان لا يعتقد فيه بتدب ولا ايجاب بطريق التعمين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد
 الله تعالى منه من الايجاب والتدب فهو حق ولكنه يؤتى بالفعل لاجل حقيقة انه
 اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج من العهدة وان اريد به التدب يحصل
 الثواب فكان التوقف عندهم في الاعتقاد لافي العمل واما الفرقة الثانية فقالوا
 انه لا توقف في الامر اصلا بل هو حقيقة في احد هذه المعاني عينان غير اشتراك
 ولا جلال اصلا الا انهم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى الواحد فذهب الجمهور
 من الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهبت
 جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وامة المعتزلة الى انه حقيقة
 في التدب مجاز فيما عداه وذهبت طائفة من المالكية الى انه حقيقة في الاباحة
 واستدل الفرقة الثانية بان صيغة الامر عبارة عن العبارات وكل عبارة مختصة
 في اصل الوضع بالمراد منها فصيغة الامر مختصة بمرادها ولا يتجاوز غيره اما
 الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانها لو لم تخص به لزم ان يكون مشتركاً بين
 غيره والاشتراك خلاف الاصل لان الغرض من وضع اللفظ افهام المراد منه الى
 السامع والاشتراك محل به فلا يثبت الا بعارض الدليل لكونه خلاف الاصل
 والدليل اما الاثلاث كما قالت الواقفية او غفلة الواضع بان وضعه الواضع الاول
 لمعنى وغفل عنه ثم وضعه لمعنى آخر او كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد
 عن وضع صاحبه وقد اشتهر الوضعان بين الاقوام ولا ينبغي عليك ان هيئ لا الدليل
 بما ينفي القول بالاشتراك اللفظي بين المعاني الاربعة المذكورة او بين الثلاثة منها
 او بين الاثنين على الاختلاف السابق ولا ينفي القول بالاشتراك المعنوي بينهما على
 الاختلاف السابق ايضا لان المعنى الحقيقي للصيغة في الاشتراك المعنوي واحد

لا متعدد وهو الاذن الشامل او الطلب الشامل على ما سبق ثم اخرج المحقق ومن
 العادة على الوجوب بالنص ودلالة الاجماع والمعقول على ما اشار اليه المصنف
 سابقا اما النص منه قوله تعالى فيلحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
 فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقد استدله الشارح فيما سبق على ان موجب لفظ
 الامر هو الوجوب على خلافه ما استدله القوم فانهم استدلو به على ان
 موجب صيغة الامر هو الوجوب وقد ذكرنا وجهه فيما سبق ومنه قوله تعالى انما
 قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وجه الاستدلال به لاشك ان الوجود
 من افعالهم كن سواء اطلق وجود الاشياء به او بان تكون او بهما على الاختلاف
 السابق لكن الشرح على نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لكون الوجوب
 مفضيا الى الوجوب فصار الوجوب لازما للامر بعد ما كان لازمه الوجود
 على ما بيناه وقال وجه الاستدلال بها انه اجمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب
 الامر وما يوجب التراخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار
 كون الامر منوطا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المئين
 واثبتنا الامر بأكده ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود
 وقتلنا التراخي حقيقة الوجود الى اختياره واعترض عليه بأنه حيثما لم يكن
 الامر حقيقة في طلب الوجود محازا في الإيجاب واجب منه بانه انما يلزم كونه
 حقيقة في ذلك بحسب اللغة لا بحسب الشرع لانه بحسب الشرع حقيقة
 في الإيجاب اذ لا وجوب الا بالشرع ورد بان الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب
 اللغف وقد صرح جوابا انه الوجوب فكيف يكون حقيقة شرعية له ولا يجب تنبيه
 بان الصيغة حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الارام وطلب وجود الفعل واداءته
 جزاء وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاقه فان كانه النعم
 والعقاب لا بمعنى اداءه وجود الفعل ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم انكوا
 لا يركعون وقد تقدم بيانه وكذا يبان دلالة الاجماع والمعقول (قوله المثابت
 بها) صفة للآثر والضمير راجع الى الصيغة اجتزازه عن الآثر المثابت للثبوت
 فانه يجوز ان يكون ندما (قوله استدلالا بانها طلب التهييل او) وقد يستدل
 عليه بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم فوجهه الى
 مشيئتنا وهو معنى التدب واجب عنه بانا لانهم انه رذائي مشيئتنا بل هو رذائي
 استطاعتنا وهو معنى الوجوب لان الوجوب هو الامر بالشئ بحسب الاستطاعة
 والقسرة ولو سلم انه رذائي مشيئتنا لكان في الامر المطلق عن القرآن

(ولا يكون موجبا) اي اثر الصيغة
 المطلقة عن القرآن الثابت بها (ندما)
 كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة
 من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي
 استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد
 من رجحان جانب على جانب الترتواته
 التدب (ولا) يكون موجبا (اباحة)
 كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا
 بانها لطلب وجود الفعل

والرد إلى مشيئتنا قريبة على أن نقائل أن يقول أن دلالة الرد إلى مشيئتنا على
 الإباحة أظهر من دلالة على الندب (قوله وأدله المتيقن إباحته) اعترض
 عليه بأننا لنسلم أن أدنى الطلب الإباحة لوجوب مرجح للطلب الأولي أن يقال
 في دليله أنه لا بد من وجود الفعل وأدناه الإباحة وقد يجب عنه بان وجوب المرجح
 عندهم ممنوع لكنه يلزم أن يكون النزاع لفظيا (قوله ابن سريج) تصغير سرج
 بالمهملة ثم المجمة وهو سرج الدابة وهو الامام أحمد بن سريج كذا في المصباح
 والمغرب (قوله في معان كثيرة) والشهور ستة عشر على ما ذكرناه والمراد
 بالعض الذي كان حقيقة فيها أربعة منها على الاختلاف السابق (قوله
 والاحتمال بوجوب التوقف) اجيب عنه بالنقض والمعارضة والمنع أما النقض
 فلأن التهي أيضا يستعمل لمعان كثيرة ويحملها عند الاطلاق في من الحریم
 والتزيم والتحقير والارشاد مع أن موجه ليس التوقف للعلم الضروري بل
 ليس موجب أفعول ولا تفعل واحدا ولأنه يستلزم بطلان حقائق الأشياء
 لاحتمال تبدلها في الساعات وبطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على
 معانيها الحقيقية لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك وأما المعارضة
 فلأنه لو كان موجب الأمر هو التوقف لكان موجب التهي أيضا التوقف لأنه
 أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل وأما المنع فلأننا لنسلم أن الاحتمال بوجوب
 التوقف وإنما بوجبه أن لو كان منافيا لظهورها في أحد المعاني لكنه لا ينافيه
 بل انما ينافي القطع بأحد المعاني ونحن لا ندعي أن الأمر يحكم في أحد المعاني
 بحيث لا يتحمل غيره أصلا بل ندعي أنه ظاهر في الوجوب مثلا ويتحمل الغير
 وأمر جوحا وعند هذا البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد
 صارف عنه واجيب عن النقض بأن الواقفين في الأمر واقفون أيضا في التهي
 وما ذكره من الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لأن التوقف
 في الأمر توقف في أن المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب أو راجحا وهو
 الندب أو غير ذلك مع القطع بأنه ليس لطلب الترك والتوقف في التهي توقف في أن
 المراد هو طلب الترك جازما وهو الحریم أو راجحا وهو الكراهة مع القطع بأنه
 ليس لطلب الفعل والتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمل من أن يلزم التساوي
 ونخدم الفرق بين أفعول ولا تفعل وبأن الاحتمال في الأمر والتهي احتمال ناشئ
 عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فإن هذا
 من احتمال تبدل أشخاص الأشياء واحتمال الالفاظ لتفسير معانيها الحقيقية عند

وأدناه المتيقن إباحته (ولا يكون موجبا
 أيضا (توقفا) كما ذهب إليه ابن سريج
 من الشافعية استدلالا بأنها تستعمل
 في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها
 مجاز اتفاقا فتعد الإطلاق تكون محتملة
 لمعان كثيرة والاحتمال بوجوب التوقف
 إلى أن يتبين المراد

الاطلاق (قوله فعند الاطلاق تكون محتملة) اى عند الاستعمال يكون
 المراد محتملا تأمل (قوله فالتوقف عند) فترجع على قوله بعضها حقيقة
 لان القول يكونها حقيقة في بعض المعاني بنافي التوقف في تعيين المعنى الموضوع له
 على ما ذكرنا (قوله اذا ثبت انه موضوع لعناء الخصوص به) الباء ههنا
 داخلة على المقصور عليه كما هو المقروض يعنى قد ثبت ان العبارات وضعت
 دلالات على المعاني وانها غير فاصرة عنها فيكون المعنى الثابت بالامر صيغة
 موضوعية له مختصة به لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان
 له صيغة موضوعية مختصة به ثبت انه موضوع لعناء الخصوص به واذا ثبت هذا
 ثبت اعلاء وهو الوجوب لانه لما ترتب استحقاق العقاب على تركه واستحقاق
 الثواب على فعله كان مطلوباً من جهتين بخلاف الندب لانه لما يترتب العقاب
 على تركه وترتب الثواب على فعله كان مطلوباً من جهة فقط والمطلوب
 من جهتين كامل وثابت من كل وجه بخلاف المطلوب من جهة واحدة فانه ثابت
 من وجه دون وجه واذا كان هذا كما لا يثبت بالصيغة اذ لا قصور فيها
 ولا في ولاية الحكم فارتفع المانع وقد ثبت مقتضى اعنى الوضع (قوله على احتمال
 الاذن) فان قيل فقد تقدم ان الاحتمال يوجب التوقف عند الواقفة فالجواب
 منع الجواب الاحتمال التوقف على ما ذكرناه ثم (قوله اذ لا قصور في الصيغة اه)
 بيان لارتفاع المانع يعنى لما ثبت ان صيغة الامر موضوعية لعناء الخصوص به
 اعنى الطلب ثبت اعلى ذلك الطلب اعنى الوجوب لوجود مقتضى وهو الوضع
 وارتفاع المانع من جهة الصيغة اعنى قصورها في الدلالة على المعنى بان اقترن
 بها ما يمنع صرفها الى الايجاب كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم ومن جهة التكلم
 كما في الدعاء والاتماس فان الصيغة فيها فاصرة في الدلالة على الوجوب من جهة
 التكلم بخلاف ما نحن فيه لان التكلم كامل في ولايته لانه مفترض الطاعة وملك
 الارام على الغير فلا قصور في دلالة الصيغة على الوجوب اصلاً فيدل عليه قال
 ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصاً كاملاً لان الاصل في الاشياء الكمال
 والنقصان عارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود
 فكان الوجود واسطة الوجوب مضافاً الى الامر السابق فمن جعل الامر الاجابة
 او الندب جعل النقصان اصلاً والكمال عارضاً وهذا قلب القضية (قوله
 متعلق بقوله ولا باحادة ولا توقفاً) برهانه لا فائلا بالندب بعد الحظر على ما صرح به
 في الكشف والتلويح حيث قال في الكشف لم يوجد القول بالندب

فالتوقف عند في تعيين المراد عند
 الاستعمال ونذهب الغزالي وجماهيره من
 المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له
 انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو
 مشترك بينهما لفظاً او معنى ونحن نقول
 اذا ثبت انه موضوع لعناء الخصوص به
 كان الكمال اصلاً فيه لان النقص
 ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاء
 على احتمال الاذن اذ لا قصور في الصيغة
 ولا في ولاية التكلم (ولو) وردت (بعد)
 الحظر اى الحرمان لولول وصل متعلق
 بقوله ولا باحادة ولا توقفاً

بعده في عامة الكتب وإنما المذكور فيها الإباحة فقط وقال في التلويح ان المشهور
في كتب الأصول ان الأمر المطلق بعد الخطر بالإباحة عند الاكثيرين والوجوب
عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب
اليه البعض وعمراد صاحب الكشف بقوله فقط احتراز عن الندب على
ما دل عليه سوق كلامه لاعتناء الندب والتوقف معا ولهذا عطف رحمه الله تعالى
التوقف على الإباحة ولم يذكر الندب لكنهم قالوا في تفسير قوله تعالى فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله يستحب القعود في هذه الساعة
لندب الله تعالى وقال سعيد بن جبير رحمه الله عليه اذا انصرفت عن الجمعة
فما رميت شيئا وان لم تنته فميت القول بالندب بعد الخطر ولذا قال فقهاء الاسلام
ومتهم من قال بالندب والاباحة بعد الخطر وبه صرح اكمل الدين في شرحه
وفي المعتمد ان الأمر اذا ورد بعد خطر عقلي او شرعي افاد ما يقيد ولو لم يقيد به
خطر من وجوب او ندب ونحوه البحث ان جمهور الأصوليين يعلل ان موجب
الأمر المطلق بغير الشرط قبل الخطر ويعتد بوجوه في قل ان موجب التوقف
لو ائندب او الاباحة قبل الخطر فكذلك يقول بعبده ومن قال ان موجب
الوجوب قبل الخطر فعملهم على ان موجب الوجوب بعده ايضا وذهب طائفة
الى ان موجب بعد الخطر الاباحة وهو الثقل عن الشافعي واني فتصور الماتر بقى
وتوقف فيه انما اخرج من هذا هو المشهور ولم يقيدوا بمحل النزاع يكون
الخطر معلقا بغاية او بشرط ولا يكونه معللا بعلة عارضة ولا يكونه عقليا
لو شرعا وقال في الكشف ان الثقل ان كان مباحا في اصله ثم خطر معلقا
بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالأمر الوارد بعد زوال ما علق الخطر به قيد
الاباحة عند جمهور اهل العلم كافي قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا لان الصيد
كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاجرام فكان قوله تعالى فاصطادوا
اعلاما بان سبب التحريم مقدار تقيمه وعاد الأمر الى اصله وان كان الخطر وازاد ابتداء
غيره معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا بغاية فالأمر الوارد بعده هو المختلف
فيه انتهى والذي ظهر منه ان الأمر الوارد بعد الخطر المعلق بغاية او بشرط
او المعلق بعلة ليس بمحل النزاع وإنما النزاع في الأمر الوارد غير المعلق بغاية او بشرط
ولا معلل بعلة وبخالفه ما في تحرير ابن الهيثم من ان النزاع في الأمر المتصل
بالتهيئ اخبارا بخوفه له عليه السلام قد كنت نهيتكم عن زيادة الشهور فقد اذن
في زيورها في الأمر المعلق بزوال سبب الخطر بخوفه له تعالى واذا حلتم فاصطادوا

انتهى فاطلاق المشهور يشتمل هذه القولين فعلا قوله اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب
 (الوجوب) اشار الى انه لا خلاف بين القائلين بان الامر قبل الخطر للندب والاباحة
 او التوقف بعد الخطر على ما ذكرناه آنفا قوله لانه ورد بعد الخطر اه ولعل
 مراده الاستدلال بالاستقراء لا الاستدلال بمثال جزئي حتى يرد عليه ان المثال
 الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية ومراده من ذكر الاثنين توضيح انه ذكر بعض موارد
 الاستقراء موافقا لخلته على الاستقراء لتنافي الحرير فانهم استدلوا على
 الاباحة بالاستقراء استعمال الشرح حيث وجدوها لا باحة بعد الخطر كما في
 الاثنين المذكورين وغيرهما قوله لا تنفاه الاشارة يعني لو كان حقيقة
 في غير الاباحة ايضا لكان مشتركا لكن الاشتراك متوقف لاختلافه بالغرض من
 وضع الاتفاق على ما تقدم قوله وجوابه انه لا نسلم اه فان قيل اذا لم تكن
 الاحتمال بالامر المذكور بل دليل آخر وهو ما ذكره رحمه الله فكيف حال ذلك
 الامر اعني فاصطادوا وابخروا هل هما للوجوب والندب او لا باحة والكل
 باطل اما الوجوب والندب فظاهر واما الاباحة فلكونه نحصي على المحاصل قلنا
 هما للتوقف في تعيين المعنى الموضوع على ما اختاره اعلام الطردين لان في جواب
 القائلين بالاباحة لا في تعيين المراد عند الاستعمال اذا لا توقف فيه لعينه بالدليل
 ويجوز ان يكون مجازا للارشاد والفتية بعد رفع الحزم على مصلحة الدنيا
 كما في قوله تعالى اذا تابتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وفي قوله تعالى واشهدوا
 اذا تباعدتم ولو سلم انه لا باحة حقيقة ولكنه ليس من محل النزاع لان النزاع
 في الآخر المطلق عن القرينة وههنا قرينة وهي كون منفعة الامر جامعة الى
 الصادق لو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض لانه مخرج حقيقة او يوجب
 لكن محققا علينا قوله وما علم من الجوارح عطف على الطيبات على تقدير
 وصيد ما علم والمرد بالجوارح كواسب الصيد على اهلها من سباع ذلك الاربع
 والطير ومعنى مكلمين مكلمين له قوله ولهذا اهتمت في الكتابة اي ولو لم يكن منفعة
 الامر راجعة الى الصادق فثبت في هذين الموضوعين مجاز عن الارشاد والتبني على ما هو
 الانفع الصلابة لا الاباحة والندب وهكذا في قوله عليه السلام اذا وقع الذباب
 في طعام احدكم فامضوه ثم امضوه فان في احد جناحه داء وفي الآخر دواء فامضوا
 ان الامر فيه للارشاد على المنفع قوله والندب بالرفع قوله ولا يكون التيقن
 موجبا اعلم انهم اتفقوا على ان لفظ الامرام راسم للموجب على ان الاجماب

اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب
 اختلفوا في موجب الامر بشي بعد
 خطره وخرجه فتوقف امام الحرمين
 واختار الامام الشافعي والشيخ
 ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الخطر
 لا باحة في قوله تعالى واذا حلت
 فاصطادوا فان الاصطاد مباح
 وقوله وابخروا من فضل الله فان التردد
 بالاشياء كما قيل البيع والجاراة وذلك
 غير واجب بعد الجملة اجابا والاصل
 في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة
 في غيرها لا تنفاه الاشارة وجوابه انه
 لا نسلم ان الاحتمال بالامر بل بقوله
 تعالى واحل الله البيع واحل لكم
 الطيبات وما علم من الجوارح مكلمين
 ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر
 المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب
 وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم
 الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع
 والاصطاد تعود الى العباد فلو ثبت به
 الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض
 ولهذا اهتمت في الكتابة عند
 المدائنة والاشهاد عند المايعة عدم
 تقدم الخطر والمخار عندنا الوجوب
 لان الاذلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين
 الوارد بعد الخطر وغيره فان قيل تلك
 الدالة انما هي في الامر المطلق والورد
 بعد الخطر

فربنه على ان المقصود رفع الحرم لانه
 التبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة
 والتدب والوجوب زيادة لابد لها من
 دليل قلنا الامر بعد الحظر وزد الوجوب
 يليل وجوب قتل شخص كان حرام
 القتل بارتكاب ما وجب قتله ووجوب
 الحد ودسب الجنائيات بعد حظرها
 ووجوب الصوم والصلاة على
 الخاضع والنفساء والسكران بعد
 الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد
 بعد اسلاخ الاشهر الحرم فلو كان
 الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل
 على الوجوب لما جاز الحمل في هذه
 الصور و اشار الى فرع الاختصاص
 الثاني بقوله (ولا يكون (الفعل) اى
 فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى
 فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان
 المحمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن
 تيمية والاصطخري وابن ابي بريدة
 والحنابلة وجاعة من المعتزلة اعلم ان
 علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ
 الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل
 فاختر المذكورون كونه مشتركا بينهما
 لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا
 كالصيغة وان ذكروا لاثبات ايجابها
 ادلة اخرى

لاستفاد الا من الامر فصسارا متلازمين بحيث يلزم من ثبوت احدهما ثبوت
 الآخر ومن انتفاءه انتفاءه وعلى ان الصيغة المخصوصة تسمى امر احقيقة
 فيحصل بها الايجاب واختلفوا في ان الفعل هل يسمى امر احقيقة حتى يحصل به
 الايجاب فعندنا وعند العامة لا يسمى امر احقيقة بل يسمى مجازا فلا يستفاد منه
 الايجاب وعند المذكورين في الكتاب يسمى امر احقيقة فيكون لفظ الامر
 مشتركا بينهما لفظا فيفيد الايجاب لانه امر وكل امر يفيد الايجاب وعلى هذا
 الخلاف قالوا اذا نقل اليه فعل من افعله عليه السلام التي ليست بسهوا مثل
 الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحى
 والسواك والتجعد والزيادة على الاربع والبيان المحمل مثل قطع يد السارق من
 الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه عليه السلام الى المرفقين
 فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يستعان بقول فيه امر
 النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا يجب فقال اصحابنا
 وصامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه حقيقة وانما يطلق عليه مجازا ولا يجب علينا
 اتباعه ولا يرد علينا ان النبي عليه السلام اذا فعل فعلا وواظب عليه من غير تركه
 مرة يكون واجبا على من لم يوجد فيه صيغة الامر لان الوجوب فيه ليس من نفس
 فعله بل من مواظبته مع منعه على تركه وذلك امر آخر غير الفعل وقال
 المذكورون يطلق عليه حقيقة ويجب علينا الاتباع لكونه امرا وانما اذا كان فعله
 عليه السلام بياناً للمحمل فيجب الاتباع بالاجماع فيما افاده من الوجوب والتدب
 والاباحة على حسب ما يشبه المحمل ولا يجب في الاقسام الاخرى المذكورة
 بالاجماع ايضا الى هذا البيان اشار بتفسيره الفعل (قوله على ان لفظ الامر
 حقيقة في الصيغة) اى بمعنى انه موضوع لها بخصوصها على ما هو محل النزاع
 لان مجرد كونه حقيقة فيها لا يقتضى وضعه لها لاحتمال الاشتراك المعنوي
 كالحجوان الموضوع للقدر المشترك بين الانسان والفرس وهو حقيقة فيها
 بلا وضع لهما بخصوصهما (قوله اختلفوا في الفعل) اى فعل النبي عليه السلام
 (قوله حتى فرعوا عليه كونه موجبا) فقالوا فعله عليه السلام لكونه امرا
 يقتضى الايجاب ويجب علينا الاتباع ان لم يكن سهوا ولا طبعاً ولا خاصية
 ولا بياناً للمحمل لان كل امر يفيد الوجوب يدلل دالة على كون الامر للايجاب
 من النص والاجماع والمعقول على ما مر (قوله ادلة اخرى) اى قوله عليه
 السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وغيره كما سيأتي في الاستدلال على الفرع (قوله)

على أنه) راجع إلى التجانب فعله عليه الصلوة والسلام (قوله عليه) أي على كونه
 امرأ أو قوله وثبوته عطف على إثباته والصغير في قوله بادلته راجع إلى كون الآخر
 الإيجاب (قوله ودفعاً لما يرق) أي على تفرعهم المذكور يعني أنه أول ما ثبت
 كون فعله عليه السلام للوجوب بادلة مستقلة بل اكتفى بالأدلة الدالة على كون
 الأمر للإيجاب من النص والاجماع والمعتول على ما سبق يرد على القائلين بأن
 فعله عليه السلام امر حقيقة ففريد الوجوب المنع بأننا لأنسبناه بفيد الوجوب
 وهو كان امرأ حقيقة لأن الأدلة الدالة على كون الأمر للإيجاب المتفرد كون
 صيغة الأمر للوجوب ولا يلزم منه كون الفعل للوجوب أيضاً فافتوه بادلة
 مستقلة دفعاً لهذا الخلق قيل يجوز أن يكون الأمر بمعنى الفعل من ادعاء من الأدلة
 الدالة على كونه الأمر للوجوب أيضاً قلنا لا شك أن الأمر بمعنى القول المخصوص
 مراد من تلك الأدلة بالاجماع فلا يبراد الفعل لعدم عموم الاشتراك (قوله أحجوا
 على الأصل) أي وهو كون فعله عليه السلام امرأ وأحجى احتجاجنا على بطلان
 هذا الأصل من وجهين أحدهما أن الأمر حقيقة في القول المخصوص بمعنى
 أنه موضوع له بخصوصه اتفاقاً فلو كان حقيقة في الفعل أيضاً يلزم أن يكون لفظ
 الأمر مشتركاً وهو خلاف الأصل فإن قيل المجاز خلاف الأصل أيضاً قلنا هم
 إلا أنه راجع على الاشتراك اللفظي لكونه أكثر في الاستعمال وتوحد اللفظ على
 الأغلب في الاستعمال مقبول وإنما قلنا بمعنى أنه موضوع له بخصوصه احترازاً
 عن القول بالاشتراك المعنوي على ما سألنا لأن مجرد كون اللفظ حقيقة في أمرين
 مختلفين لا يوجب الاشتراك اللفظي لجواز أن يكون موضوعاً للقدر المشترك بينهما
 وتبينهما أن الأمر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لأن امتناع الشيء من
 لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بأن من فعل فطال ولم يصدر عنه صيغة فاعل
 يصح عرفاً ولغة أن يقال أنه لم يأمر ولا يصح أن يقال أنه أمر فإن قيل إن صحة النفي
 تتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لم الدوراً يجب عنه بأن معرفة
 كونه مجازاً في الحال موقوف على صحة النفي في مجازي استعماله لا في العرب وذلك
 لا يتوقف على معرفة كونه مجازاً في الحال فلا دور فإن قيل أنه إن أراد صحة نفي
 كونه موضوعاً له في مجازي استعماله فهو أول المسئلة فلا يسلم الخصم وإن
 أراد أنه قد يطلق الأمر ويصح نفي الفعل من أن يكون مراداً منه فلا يلحق أنه
 لا يصح دليلاً على المجازية فالجواب عنه أن المراد صحة نفي الأمر عن الفعل الصادر
 عن شخص بأنه لم يأمر لغة وعرفاً ويصح الاستدلال به على عدم كونه

شيهاً على أنه مع إبقاء عليه وثبوته
 بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعاً ليردان
 الأمر على تقدير كونه حقيقة في الفعل
 أيضاً لا يدل على الإيجاب القول
 احتجوا على الأصل بقوله تعالى
 وما أمر فرعون برشد أي فعله لا
 الموصوف بارشد وقوله تعالى وأمرهم
 شورى بينهم فتأزعم في الأمر أن يجزئ
 من أمر الله وأمثال ذلك

والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الآيات بمعنى الفعل ان تسميته امرأ بجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على السبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي والجواب ان وجوب التسابعة إنما استفيد بقوله عليه السلام لا يفعله عليه السلام

موضوعه فان قيل الوجه الثاني تماثل على صحة نفي لفظ الامر الذي هو مصدر عن الفعل بالرفع وهو مصدر ايضا من فعل فعل حتى يصح ان يشتق منه امر بأمر ويقال انه امر وأمر وهو أمر ولا يدن على صحة نفي لفظ الامر الذي هو اسم عن الفعل بالكَسْرِ وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الشأن والخلاف في ان الاول هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل بفعل حقيقة أو مجازا والثاني هل يطلق على الحاصل بالمصدر اعني الشأن حقيقة أو مجازا فيكون الدليل اخص من المدعى قلنا نفي المصدر عن المصدر يستلزم نفي الاسم عن الاسم (قوله والجواب آه) هذا ابطال لا يحتاجهم على الاصل الذي كونه بالنوع وانما لم يتعرض لابطال اصلهم كما ذكرناه لاكتفاء ابطال دليلهم عن ابطال اصلهم بخصوص الاستثناء (قوله باعتبار اطلاق اسم السبب على السبب) وقد يقال شبه الداعي الى الفعل اعني الامر بالآخر به قسمي الفعل امر اسمية للمفعول اعني المؤمن به بالمصدر كسمية الشئون اي المقصود بالشأن الذي هو المصدر من شئت ائني قصصت وقال الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من نفي لفظ الامر في الآية المذكورة هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون بشئ فوصفه بالشد مجازا من ليد وصف الشئ بوصف صاحبه كذا في التلويح (قوله وعلى الشرع) وهو كون فعله عليه الصلوة والسلام موجبا واجبا اصحبا على ابطال هذا الفرع بان تعدد الدال وهو القول والفعل ههنا مع اتحاد الدالول وهو الوجوب خلاف الاصل لخصوص المقصود بواجب منهما اتفاقا ولما كان اللفظ ههنا موضوعا للايجاب بالاتفاق والقول يكون الفعل ايضا لا يجب مصدران ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب بلام موجب كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك والاطلاق في الزادف على توافق القول والفعل في الدلالة على المعنى وهو الوجوب خلاف للعرف واللفظ لانه انما يطلق فيهما على توافق القولين وقد يستدل عليه بان الموضوع للمعاني انما هي العبارات وهي وافية بما قصد بل زائدة عليها لكثرة المخلات والزادف فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل كما قصد الماضي والحال والاستقبال على ما سبق (قوله والجواب) ابطال لاستدلالهم على الفرع ولم يتعرض لابطال فرعهم لعدم الحاجة اليه بعد ابطال دليله وانما قال وجوب التسابعة آه ولم يقل وينبغي فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام لا يفعله آه كما وقع في التوضيح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو غير دعوى الخصم فيكون

خضارة فلذا جعل منه الى ما ذكره من العبارة (قوله واختار الآمدى كونه
مشتريا بمعنى) اختلف فيما وضع له الشامل للامرين قبل هو الفعل الشامل
السابق وما صدر عن سائر الجوارح ورد بلزوم كون الخبر والنهي امر اجتنابا لان
كلا من الخبر والنهي فعل اساني لكن لازم باطل فاللزم مثله وقيل هو مفهوم
احدهما الدارين الصيغة المخصوصة والفعل ورد بلزوم ككون الصيغة
المخصوصة ليست امرا لانها ليست مفهوم احدهما بل هي واحد معين ودفع
بلفظ الادعاهم احدهما هو الفرد المنتشر وهو عين كل من افراده لا ماهية
من حيث هي هي حتى يلزم الغيرية (قوله للاجاء السابق) اي السابق في هذا
الكتاب اعني قوله ان علماء الأصول بعينها تفاهم على ان لفظ الامر حقيقة
في الصيغة فان قيل ان ككون لفظ الامر حقيقة فيها لا يلزم وضعه لها
مخصوصا لجواز ان يكون موضوعا لمفهوم كلي شامل للصيغة والفعل بطريق
الاشتراك فلا يكون خارقا للاجاء السابق بل المراد بالاجاء السابق على هذا
التقدير هو الاشتراك المعنوي قلنا قد ذكرنا نحن ان المراد بكونه حقيقة فيها كونه
موضوعا لها لمخصوصا فلا يحمل على الاشتراك المعنوي ويجوز ان يكون المراد
بالاجاء السابق اجماعهم المتقدم على هذا الشئ الحادث على ما هو الظاهر من
عنوان الجادثة (قوله اي بعد الاتفاق اه) لما ذكر ما هو المختار عنده في كل من
لفظ الامر وصيغته اعني كونهما حقيقة في الوجوب مجازا في غيره حيث قال أولا
وتختص مراده وهو الوجوب بصيغة ثم فرع عليه قوله فلا يكون التندوب
مأمورا به ولا موصيا به ولا اباحه ولا توقفا فان الظاهر منه كون كلي من لفظ
الامر وصيغته حقيقة في الوجوب مجازا في التندوب والاباحه على ما تقدم تفصيله
بشرع ههنا في بيان اختلاف فهم في ككون الصيغة حقيقة او مجازا في التندوب
والاباحه (قوله اذ لا تساغد الأدلة من الطرفين) اي من طرفي القائلين بانها
مجاز في التندوب والاباحه ومن طرف القائلين بانها حقيقة فهما ولهذا اثبت كل
من الطرفين من اختلف في لفظ الامر انه حقيقة في التندوب والاباحه او مجازا مدعاة
لما لم يأت آخر غير هذه الأدلة على ما تقدم ذكره عند قوله فلا يكون التندوب مأمورا به
اقول في عدم المساعدة بحث يعرف بالتأمل (قوله بعدما ثبت فخر الاسلام اه)
قال فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحه او التندوب فقد زعم بعضهم انه حقيقة
فهما وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي
والاثبات فلما جازان يقال اني غير مأمور بالتعليل انه مجاز لانه جائز عن اصله

واختار الآمدى كونه مشتريا بمعنى
حيث قال فاختار انما هو كون اسم الامر
متواطئا في القول المخصوص والفعل
لانه مشترك ولا محاز في احدهما ورد
بوجهين الاول انه قول حادث خارق
للاجاء السابق والثاني انه لو كان
متواطئا لما تبادر منه الصيغة لمخصوصا
عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على
الحاص اصلا (ثم) اي بعد الاتفاق
على ان الصيغة حقيقة في الوجوب
(اختلفوا في كونها) اي الصيغة لا الامر
اذ لا تساعد الأدلة من الطرفين كما
سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعدما ثبت
فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب
خاصة ونفي الاشتراك كون الامر
حقيقة في التندوب والاباحه وايضا
قد استدلل على كونه مجازا بصحة النفي
مثل ما امرت بصلاة الضحى او صوم

ايام البيض

ونعاده ووجه القول الاول ان معنى الاباحة والتدب من الوجوب بعضه
 في التدبير كماه قاصر لامغاير لان الوجوب ينظمه وهذا اصح انتهى واخلفوا
 في ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغته فقال التفازاتي الظاهر ان هذا
 الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت
 كونها حقيقة للوجوب خاصة وفي الاشراك اختار كون الامر حقيقة اذا اريد به
 الاباحة او التدب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة
 التثنية مثل ما امرت بصلاة الضحى او صوموا ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا
 على كون صلوا صلاة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق
 لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على
 الصيغة المستعملة في الاباحة والتدب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا واولوه تعالى
 فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجازا وهذا ما ذكره في اصول ابن الخياط
 ان المنسوب مأثور به خلافا للكرخي والجصاص والمباح ليس بمأثور به خلافا
 للكرخي فهذا يحمل جيد الكلام فخر الاسلام لولا نظم التدب والاباحة في سلك واحد
 وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص انتهى وذهب اكثر الشراح الى انه انما
 هو في صيغة الامر واولوا الكلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند
 الاطلاق والتدب والاباحة عند الضمان القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل
 خاصة بدون الاستثناء وفي السابق مع الاستثناء وما كان فساد هذا
 التأويل ظاهرا لتأديته الى بطلان المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة
 في المعنى المجازي ذكره تأويل آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له
 ليس بمجاز بناء على انه لا بد في المجاز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له والجزء
 ليس غير الكل كما انه ليس عينه فاللفظ عنده بناء على هذا التأويل ان استعمل
 في غير ما وضع له اى في معنى خارج عما وضع له فمجاز والافان استعمل في عينه
 حقيقة مطلقا والاختلاف قاصرة وكل من التدب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب
 فتكون صيغة الامر الموضوع للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فإول
 الخلاف في الحقيقة الى ان استعمال الصيغة في التدب والاباحة هل هو من قبيل
 الاستعارة ليكون مجازا ومن قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة
 قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة يجمع اشراك الثلاثة في جواز الفعل
 الا انه في الوجوب منع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة
 وعلى رجحان الفعل في التدب فليس معنى التدب والاباحة مجرد جواز

والادلة فيه على كون صلوا او صوموا
مجازا فدل كلامه على ان الخلاف
في ام رلا الصيغة اقول الجواب عن الاول
ان اثبات كونها حقيقة مطلقة
في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي
اختبار كونها حقيقة قاصرة
في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى
وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى
يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه
اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث
تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه
ولاشك في صحة الاستدلال بثبوت
اللزوم على ثبوت اللزوم على انه انما
اختار هذا القول بعد اختبار كون
المراد بالامر بمعنى امر على ما صرح به
الشراح واحدا هو الوجوب فكيف
يصح حل كلامه على ما ذكر فظهر
ان الخلاف انما هو في كون الصيغة
(حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة)
فقيل مجاز لانها غير الوجوب الذي
هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس
غير الكل لا مشاع انشاكه عنه
والغير ان موجودا يجوز وجود كل
منهما بدون الآخر

الفعل حتى يكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس الاسم بل معناها الجواز مع الترتك
على التساوي في الاباحة وعلى الرجحان في التدب فكانت الثلاثة انواعا متباينة
تحت جنس الحكم اي مجرد الجواز يختص الوجوب بامتناع الترتك والندب
بمجاوزه من جوعا والاباحة بمجاوزه على التساوي وذهب البعض الى انه من
قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء واختاره فخر الاسلام فيكون حقيقة قاصرة
فالشارح رحمه الله اختار ما ذهب اليه اكثر الشراح واجاب عما ذكره التفتازاني
من الوجهين وحاصل الجواب عن الوجه الاول ما ذكره من التأويل الثاني
وحاصل الجواب عن الوجه الثاني الاستدلال بوجود اللزوم اعني كون الامر
مجازا في التدب والاباحة على وجود اللزوم اعني على كون الصيغة مجازا ايضا ثم
بين بطريق العلوة فساد ما حمله عليه التفتازاني حاصله رجوع القلب ولكن
لا يخفى عليك ضعفه لانه يقتضي عدم جواز حل كلام فخر الاسلام على كلا
الامر بن فالاولى القصير على الجواب الاول ولم يتعرض لما ذكره التفتازاني من
الجواب بقوله فهذا محمل جيلولا لا نظم التدب والاباحة في سلك واحد وتخصيص
الخلاف بالركن والخصاص بناء على ان هذا لا يصلح رداف مقابلة ما ذكره من
الوجهين لان تخصيصهما بالذكر لا ينافي قول ما عداهما وانما خصهما بالذكر
لكونهما ناصبا للخلاف المذكور (قوله ولا دالة فيه على كون صلوا آه) قيل
اذا لم يكن فيه دالة على كون الصيغة مجازا في التدب والاباحة لزم ان يكون
حقيقة فهما اذ لا واسطة بينهما والحال ان فخر الاسلام قد جزم اوليا بكونها
حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك فيلزم التناقض بين كلامه اقول لا يلزم من
ظهور دالة هذا الدليل على كونها مجازا فيهما كونها حقيقة فيهما لجواز اثبات
كونها مجازا فيهما بدليل آخر سيأتي ذكره (قوله هو المعنى الحقيقي) اي للصيغة
على ما اختاره الشارح من ان الاختلاف المذكور في الصيغة لا في لفظ الامر ولكن
لا يخفى عليك تمسكه في لفظ الامر ايضا لانه حقيقة في الوجوب كالصيغة (قوله
واجب بان الجزء آه) رد هذا الجواب بان الانواع الثلاثة من الوجوب والندب
والاباحة متباينة لا يصلح ان يكون واحد منها جزءا من الآخر وانما يصح ان يكونا
جزأ من الوجوب ان لو كانا عبارة عن مجرد جواز الفعل وليس كذلك بل هما
عبارة عن الجواز مع جواز الترتك تساويا ورجحنا على ما تقدم ذكره (قوله
والغفران آه) هذا التعريف يناسب ما نقل عن ابي الحسن الاشعري من ان
الغفران موجود ان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بان

لو فرضنا جسمين قديمين كانا متغايين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما
 مع وجود الآخر لان القديم ينافي العدم واجب بعدم تحقق ذلك ومادة النقص
 لا بد وان تكون محققة في مثل هذا الموضع لان الناقض مدع لفساد التعريف
 فلا يكتفيه الفرض ولو سلم ذلك لكن لا نسلم عدم جواز وجود احدهما مع عدم
 الآخر وقولهم القديم ينافي العدم ممنوع اذ يجوز ان يكون بقاء القديم موقوفاً
 على عدم حدوث مانع او عدم زوال شرط فيحدث المانع او يزول الشرط فيعدم
 القديم ولو سلم ذلك ايضا فالمراد بجواز عدم احدهما مع وجود الآخر لا تنقضاء علاقة
 الزوم بينهما وهذا المعنى صادق على الجسمين القديمين لان عدم جواز عدم
 احدهما مع وجود الآخر انما هو لقدمهما للعلاقة الزوم بينهما فلا ينقض بهما
 لكن في كون هذا المعنى مراداً في تعريف الغيرين نظر لانه يستلزم ان يكون الزوم
 متنافياً للغيرية بين اللازم والمزوم فيلزم ان لا تكون اللوازم مع ملزوماً لغيرتين
 وان يكون الجسمان القديمان غيرين باعتبار انتفاء الزوم بينهما وان لا يكونا
 غيرين باعتبار قدمهما ولهذا عدل بجهور الاشاعة من تعريف الاشعري
 الى قولهم موجود ان جاز انفكاكهما في خبر او عدم الجسمين القديمين جاز
 انفكاك احدهما عن الآخر في الخبر اذ يجوز ان يخبر احدهما في خبر بدون ان يخبر
 الآخر فيه ضرورة امتناع تداخل احدهما في الآخر واعتراض عليه ايضا بانه ان
 از بد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري مع العالم لا متضاع عدم الباري
 وتعيبه وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل جائز فيلزم ان يكونا
 غيرين وكذا وجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكونا غيرين وليس
 كذلك واجب بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين ولو في التعقل بان يتعقل
 وجود كل منهما بدون الآخر وتعقل وجود العالم بدون وجود الباري يمكن
 لانا نتصور العالم ثم نطلب البرهان على وجود الصانع ولا يجوز ذلك في الجزء
 بالنسبة الى الكل ولا في الموصوف بالنسبة الى الصفة ولا يخفى هلك ان هذا
 الجواب انما يستقيم لو لم يكن في التعريف قيد خبر او عدم واما مع هذا القيد فلا
 صحة له اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري مخيراً او معدوماً بدون ان يتعقل العالم
 كذلك الا اذا اخذ كون التعقل اعلم من المطابق وغير المطابق وحيث يلزم ان يكون
 الجزء مغايراً للكل والموصوف للصفة لجواز ان يتعقل كل منهما بدون الآخر
 ولو كان غير مطابق للواقع ولهذا عرفهما مشايخ الماربية بانهما موجودان
 يمكن انفكاك احدهما عن الآخر ولو في التعقل فلا يرد الباري مع العالم لا مكان

انشكاكهما في العقل كما عرفت اقول فيه ايضا نظر لان المراد بتعقل اجدهما بل دون
 الآخر يجوز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم
 بدون الصانع ولو عم العقل بحيث يشمل المطابق وغيره لم تغاير بين الكل والجزء
 والصفة والموصوف يعين ما ذكرناه فلا وجه ترجيح تعريف الاشعري كما اختاره
 الشارح بان يراد منه جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة اللزوم
 فلا يرد النقص بالחסن القديم وقولهم يلزم ان لا تكون اللوازم مع طرزا ما فيها
 غير من مسلم وطلانه ممنوع لجواز كونهما لا هو ولا غيره ايضا كيف وقد قالوا ان
 هذه بهم ان الصفة مطلقا قد بما واحدا لا لزما او مقار لا هو ولا غيره نعم قال بعضهم
 ان دعواهم هذا في الصفة القديمة واما الصفة الحادثة فانها غير بالاتفاق لكن
 المشهور هو التعجب (قوله واعترض عليه) اي على الجواب المذكور لكنه
 المتأثر على تقدير كون مراد المحجب رفع المجازية بامتناع الانفكاك واما اذا
 كان مراده مجرد منع صغراه اعني المقدمة القائلة بالغيرية فلا يرد (قوله من
 اطلاق الملتزم على اللازم) فانهم ذكروا في بحث المجاز ان طلائع المجاز راجعة
 الى اللزوم بين المعنى الحقيقي والمجازي على ما سأتى (قوله ارباب البيان) بل
 ارباب الاصول ايضا قال في التوضيح ان مبنى المجاز على اطلاق اللزوم على
 اللازم والملازم اصل واللازم فرع (قوله نعم ردي عليه) اي ردي على المحجب كون
 اللفظ المستعمل في اللازم الخارج بمعنى امتناع الانفكاك حقيقة كاللازم
 للداخل وهو الجزء كما ذكره المحجب ولهذا ذكر لفظ الخارج ههنا (قوله
 كالانسان في الاعشى) وكذا في الاشل ومقطوع الرجل فانه يكون حقيقة فيها
 وان فات بعض جزئه لم يفي الكشف ان من شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي
 متغايرا للمعنى الحقيقي والجزء ليس غير الكل وان تكون الحقيقة متفية بالكلية
 فابقى من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز والجواب عنه ان لفظ
 الانسان موضوع بارزاء معنى الانسانية لآباء الشخص الخارجى وبالعنى والشلل
 لا ينقص معنى الانسانية وانما ينقص الشخص الخارج (قوله ورد بوجهين)
 لا يخفى عليك ما فيه من سوء الترتيب والاولى عكسه لان الشان منع الصغرى
 والاول منع الكبرى ولان الثاني منع والاول تسليمي والمنع مقدم (قوله من مشاهير
 طرق المجاز) لان الكل ملازم متبوع والجزء لازم تابع فيصح ذهبي
 للكل واردة الجزء مجاز الوجود العلاقة الصحيحة ولا نعلم ان من شرط المجاز
 المتغايرة بالمعنى المذكور بل المتغيران يكونون غير المعنى الحقيقي بمعنى ان

واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد
 المجاز اصلا اذ لابد فيه من اطلاق
 اللزوم على اللازم الغير المتفك اقول
 المتعبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى المتبعية
 لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب
 البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم
 يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ
 المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير
 المتفك حقيقة لانه ليس غير اللزوم بهذا
 التفسير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام
 لان معناها بعض من الوجوب لانه
 عيان عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج
 في الترتيب والشئ في بعض معناه حقيقة
 وان كانت قاصرة كالانسان في الاعشى
 والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين
 الاول ان اطلاق الكل على الجزء
 من مشاهير طرق المجاز

لا يكون عنه ولا نسلم أيضاً ان من شرطه انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط
انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها (قوله جزء
منهما) أي من الندب والإباحة لكنه مع اليجان في الندب ومع التساوي
في الإباحة (قوله وبه يباينة) أي لجواز الترك يباينة الوجوب لأن المعتز
في الوجوب هو امتناع الترك ولاخفاء في ان جواز الترك بمعنى الامكان الخاص
يبين امتناع الترك فاذا كانا مباينين للوجوب فاستعمال صيغة الامر
فيهما ليس استعمالاً في جزء معناه لعدم الجزئية للتباين الواقع بينهما
لان الجزء لا يباين الكل والمراد بالتباين ههنا امتناع اجتماعهما مع الوجوب
في فعل واحد للتضاد بينهما لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي
الجزئية كالسقف والبيت (قوله انه لامساحة في الاصطلاح آه) فيه انه
حيث يلزم ان يكون مراد القائلين بالحقيقة بالحقيقة القاصرة لان
فقر الاسلام ما اختار الامر ادهم فاذا كان مراده هو الحقيقة القاصرة يكون
مراد القوم ايضا كذلك لكن مرادهم بالحقيقة هي الحقيقة المطلقة على ما هو
الظاهر من المسألة بالجماز (قوله واجاب آه) وقال في التوضيح توضيحاً
لساقي التفخيم والاصح ان اطلاق الامر على الندب والإباحة من قبيل اطلاق
اسم الكل على الجزء لا ناسلطان الإباحة مباينة للوجوب بكون معنى الإباحة
جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفصل مع حرمة الترك لكن
معنى قولنا ان الامر بالإباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الإباحة
وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلاً جزئية لان الامر لا دلالة له على جواز
الترك بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي
هي جزء آخر للوجوب فثبت جواز الترك بناء على الاصل لا لفظ الامر
لجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون من اطلاق لفظ الكل
على الجزء (قوله ليس من معانيه) أي من معاني الامر اذ لم يذكر في معاني
الامر والمشهور انها ستة عشر على ما مر جواز الفعل ولو سلم انه من معانيه
بناء على ان عدم الوجود ان لا يدل على عدم الوجود لان الاستقراء التام في معاني
الامر متعذر ولكن الكلام ليس فيه بل في استعمال الامر في الندب والإباحة
واستعماله في جواز الفعل ليس استعمالاً في الندب والإباحة لان الجزء ليس عين
الكل (قوله وجوابه ان النزاع آه) حاصله لا نسلم ان الكلام ليس فيه
لان المراد يكون الامر للندب او الإباحة دلالة على الجزء الاول منهما المعنى

الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه
يباينه الجواب عن الاول انه لامساحة
في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على
تسمية بعض ما يسميه القوم مجازاً حقيقة
قاصرة واجاب صاحب التفخيم عن
الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام
الندب والإباحة بل في جواز الفعل الذي
هو جزءهما وجواز الترك انما يثبت بعدم
دلالة الامر على حرمة الترك وورد
عليه ان معنى الامر حيث لا يكون
تنبأ ولا باق قبل شيئاً آخر ليس من معانيه
وعلى تقدير ان يكون منها
فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه
ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن
ان يكون معنى قولهم الامر للندب
او الإباحة انها تدل على جواز الفعل
وجواز الترك مر جوحا ومساو بالقطع
بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على
جواز الترك اصلاً

جواز الفعل لادلالته على مجموع معانيهما (قوله فان قيل قد صرح حوا)
 حاصل السؤال ان ما ارتكبه من الجمل على خلاف الظاهر مبنى على ان تكون
 صيغة الامر المستعملة في التدب والاباحة مجازا من سلام من قبيل استعمال
 الكل في الجزء وذلك ممنوع لم لا يجوز ان تكون استعارة بمعنى ان تكون مستعملة
 في تمام التدب والاباحة بجامع اشتراكهما في جواز الفعل اذ لا ضرورة في الجمل
 المذكور على ما ذكره وحاصل الجواب منع السند المساوي بانها ان كانت
 استعارة كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع الى آخر ما ذكره (قوله
 فغير مفيد) اذ الخصم لا يقول انه يدل على الجزء الثاني وهو جواز التزلة حقيقة
 حتى يكون مفيدا (قوله فان ذلك من حيث انه آه) الذي ظهر منه ان لفظ
 الاسد انما يستعار لفهوم الشجاع مطلقا اعم من ان يصدق على ذات الحيوان
 المفروض او غيره وان الشبه هو هذا المفهوم لخصوصية زيد وعمر ونظيره ما قال
 المتفلسف اتى في المطول فالاسد مثلا انما يستعار للشجاع لازيد وعمر وعلى
 الخصوص ولا يخفى عليك فساد هذا التصور المشابهة والمشاركة في صفة بين
 مفهوم الشجاع والمعنى الحقيقي وهو حقيقة الاسد حتى يصح ان يكون مشبها
 لان مفهوم الشجاع لا يتصف بالشجاعة بل يكون عارضا للمعنى الحقيقي وغيره
 فلا تشبيه هناك اصلا فلا تكون استعارة بل مجازا من سلام مع ان تصريحهم
 ان استعمال الاسد في الرجل الشجاع استعارة والجواب ان مراده وكذا مراد
 المتفلسف انما ذكر ليس ما ظهر منه بل ان لفظ الاسد يستعار للرجل الشجاع
 ويكون الانتقال من معنى الاسد الحقيقي الى مفهوم الشجاع ومنه الى معنى
 الرجل الشجاع فالاول انتقال من المعارض المشهور آنصاف
 ذلك المعارض به وهو ظاهر وكلما غالبا والثاني انتقال من مفهوم المعارض
 الى بعض معروضاته من حيث هو معروض له وليس كالانتقال الاول في الظهور
 والكلية بل يحتاج الى معونة القرائن والمقام على ما ذكره الشريف في حاشية
 المطول فعلى هذا يكون قوله من حيث انه من افراد الشجاع اشارة الى الانتقال
 الثاني فان قيل ان وجه الشبه في الاسد المستعمل في الرجل الشجاع خارج عن
 الطرفين وفيما نحن فيه داخل في الطرفين فكيف تكون استعارة صيغة الامر
 للتدب والاباحة مثل الاسد المستعمل في الرجل الشجاع فالجواب ان مراده
 ان استعارة الصيغة مثل استعارة الاسد في العلاقة الصحيحة للاستعارة بحسبها
 الانتقال من المألوف الى اللازم ثم من اللازم الى بعض ملزومه على ما ذكرناه في

بل معناه انها تدل على الجزء الاول منها
 اعني جواز الفعل الذي هو مميزات الجنس
 لهما والوجوب من غير دليل على جواز
 التزلة وانما ثبت ذلك الجواز بعين الدليل
 على حرمة التزلة فان قيل قد صرح حوا
 بارادة التدب والاباحة بالامر
 ولا ضرورة في حمل كلا مهم على الجزء
 الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل
 على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة
 فغير مفيد او المجاز في مجموع لم لا يجوز
 ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل
 جزءا في طلب الفعل مع اجازة التزلة
 والاذن فيه من جواها ومساويا بجامع
 اشتراكهما في جواز الفعل قلنا لا سبيل
 اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك
 التصريح كنصر يحتمل استعمال الاسد
 في انسان الشجاع وارادته شبهة فان
 ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
 لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات
 الانسان

مثل الاسد من جميع الوجوه (قوله كالتا طق) فان قيل ان استعمال الاسد في الانسان الشجاع كما لا يكون من حيث دلالة على الناطق من ذاتيات الانسان كذلك لا يكون من حيث دلالة على الحيوان من ذاتياته بل من حيث كونه من افراد الجامع وهو الشجاع فلم يخصص الناطق بالذكر قلت اشارة الى ان الجامع فيما نحن فيه داخل في الطرفين وهو الجزء الاعم فكان استعمال الصيغة في التدب والاباحة من حيث كونهما من الافراد الجزء الاعم الداخل في الطرفين لامن حيث دلالة الصيغة على فصلهما من جواز الترك (قوله من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه) اي لامن حيث ان اللفظ الموضوع للوجوب اي طلب الفعل جزءا مستعمل في طلب الفعل مع اجازة الترك جزءا مساويا كما ذكره السائل (قوله مع جواز الترك او بدونه بالقرينة) من عدم الدليل على حرمة الترك فانه قرينة على جواز الترك على ما تقدم وههنا بحث وهو انه يلزم احتياج الصيغة في الدلالة على فصل الوجوب وهو عدم جواز الترك الى القرينة ايضا مع ان اللفظ لا يحتاج في الدلالة على معناه الحقيقي الى قرينة فلاولى ترك قوله او بدونه فان قيل انه كما يحتاج في الانتقال من جواز الفعل الى التدب والاباحة اعني جواز الفعل والترك تساويا او رجحانا الى القرينة فهل يحتاج اليها في الانتقال من الوجوب اعني جواز الفعل مع امتناع الترك الى الجواز قلت لان اللفظ كما لا يحتاج في الدلالة على معناه المطابق الى القرينة كذلك لا يحتاج اليها في الدلالة على جزء معناه نعم لو اريد به جزء يحتاج اليها في الارادة لكن كلامنا في الدلالة لا في الارادة وابن الدلالة من الارادة (قوله معنى صيغة الامر في التدب او الاباحة) اي معنى صيغة الامر المستعملة في التدب او الاباحة واما معنى لفظ التدب والاباحة فهو مجموع جواز الفعل والترك (قوله يشتم ان يكون جزءا من الوجوب) للتباين المذكور ايضا (قوله لان القيد خارج عن المقيد) قلت هذا اعني على القول بان دخول التقيد في المقيد لا يمنع الاتحاد الذاتي تأمل (قوله فليتا مل) لعله اشارة الى ان صيغة الامر انما تستعمل في الجوز باعتبار التدب والاباحة لا في مطلق الجوز ولا خفاء في ان الجوز باعتباريهما تغاير المتعريف والوجوب والاتحاد الذاتي غير مفيد واما بقيد ان لو استعملت الصيغة في مطلق الجوز فلا يكون جزءا من الوجوب فلا يكون حقيقة قاصرة فيه وهو المطلوب (قوله فان نسخ الوجوب بوجوب نسخ الجواز عندنا) لان الوجوب عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فان رفعه يحوز ان يكون بار تقيح

كما لا طق فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في التدب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لم يعمد ذكر ان يكون معنى صيغة الامر في التدب او الاباحة نحو من الفعل المقيد بجوز الترك وهو يشتم ان يكون جزءا من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيجوز التدب الذي في التدب والاباحة والجوز الذي في الوجوب ذاتا وان تغاير اعتبار اولهما قلنا فخر الاسلام ان معنى الاباحة والتدب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لامغاير فليتا مل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فسخ) ذلك الوجوب (حتى في الجواز عند الشافعي) لاعتدنا فان نسخ الوجوب بوجوب نسخ الجواز عندنا كما سيجي ان شاء الله تعالى

المجازيين جميعا وان يكون ارتفاع أحدهما فلا يدل على الإباحة أو شبهة الجواز
الثابت في ضمن الوجوب لعدم بقاءه كما ان قطع التوب كان واجبا بالآخر
في شريعة من قبلنا إذا أصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب في شيء مما لم يبق القطع
منه ولا ماسحا أصلا وقال الشافعي ان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل
وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لان ارتفاع الترك يارتفاع
جزءه فيجوز دليل الجواز سالما عن المعارض فلا يرتفع نسخ الوجوب بل يتوقف
على قيام المحرم فلما ان دليل الوجوب انما يثبت جواز الفعل المقيّد بامتناع الترك
لا جواز الفعل وامتناع الترك متفصلا كل منهما عن الآخر ونسخ الوجوب مناف
لهذا الجواز المقيّد بامتناع الترك فإذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن
هذا القيد البتة بل لا يرد لم يوجد (قوله لا يتفاء الاستعمال) أي في جواز
الفعل وذلك لأنه أريد بالصيغة معناها الحقيقي وهو الوجوب ودلالة اللفظ على
جزء معناه عند إرادة معناه الحقيقي ليس بمجاز لأن الدلالة لا تكون مجازا
الأذا لم يرد باللفظ معناه المجازي (قوله وبها فرعه) أي الحقيقة والمجاز فرغ
الاستعمال على ما تقدم في التفسير الثالث (قوله ومطلقة من قرينة العموم أم)
قال فخر الإسلام ومن هذا الأصل الاختلاف في موجب الأمر وقال في الكشف
أي فخر الإسلام لما ذكر في البابين السابقين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب
وان الوجوب مخصوص بهذه الصيغة أراد ان يذكر في هذا الباب اختلافهم في ان ذلك
الوجوب المختص بالصيغة هل يوجب العموم والتكرار أو لا يوجب بل يوجب
فعلا واحدا خاصة حقيقة أو حكما انتهى فظهر منه ان معنى كلام المصنف
وموجب صيغة الأمر المطلقة عن القرينة لا يقتضي التكرار ولا يحتمل لان محل
هذا الخلاف هو موجب الأمر لصيغته ولا يخفى عليك انه يصح امتناع هذا
الخلاف الى الصيغة على ما صرح به في التحرير وغيره تأمل (قوله بما ذكر) أي
الوقف والشرط والوصف (قوله وهو وقوعه مرة بعد أخرى في اوقات متعددة)
خاصة الفرق بينهما ان التكرار باعتبار الأزمان والافاق وبوقوع
الفعل متفرقة مرة بعد أخرى والعموم باعتبار الافراد وشمولها ولو دفعة
وان ادنى لافراد مرتان وادنى الثاني مرات (قوله لا امتناع ايقاع الافراد
في زمان واحد) أي لا امتناع وجود العموم بدون التكرار في امثال هذه
المواضع لاستلزامه بالضرورة ولهذا اكتفى المصنف بذكر التكرار عن ذكر
العموم استدلالا بانتفاء اللازم على انتفاء اللازم كما ان اصحاب المذهب الاول

(فلا مجاز) في الجواز (ايضا) أي كالا
حقيقة فيه عنده لان دلالة الأمر الوجوب
على جواز الفعل دلالة الحقيقة على
مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على
مدلوله المجازي لا يتفاء الاستعمال وبها
فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء
الجواز لا يصير اللفظ مجازا والحقيقة
قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم
استلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز
في اطلاق واحد (ومطلقة من قرينة
العموم) والتكرار والحضور والرة
سواء وقت بوقت أو على بشرط
أو خصص بوصف أو جرد عنها فان
المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك
القرينة فلا ينافي فيه التقييد بما ذكر
(لا يقتضي التكرار) أي تكرار الفعل وهو
وقوعه مرة بعد أخرى في اوقات متعددة
واما عمومه فشعوله افرادة فيلزم زمان
في مثل صلوا أو صوموا لا امتناع ايقاع
الافراد في زمان واحد

الذي سيأتي ذكره اكتفوا بذكر العموم في بعض الكتب عن ذكر التكرار استدلالاً
 بوجود الملزوم على وجود اللازم واعلم أنهم قالوا ان المراد بالتكرار العموم ههنا
 هو الدوام لا العموم الاصطلاحي وهو اتباع الفعل دفعة ولا التكرار
 الاصطلاحي قال في البرهان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقة لانه
 عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند أكثر التكلمين لعدم بقاء الاعراض
 وانما يراد به تجديد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال فتفسير الشارح
 بقوله وقوعه مرة بعد اخرى ليس كما ينبغي تأمل (قوله لجواز ان يقصد العموم)
 وهو ان يطلقها ثلاث تطلقات دفعة واحدة لا التكرار وهو ان يطلقها مرة بعد
 اخرى قلت لقائل ان يقول لم يجوز ان يقصد التكرار في هذا المثال دون العموم
 كيف وان الطلاق السني اتباع الثلاث مرة مرة في اطهار لاجلها (قوله
 وعامة اوامر الشرع) اي الاوامر المطلقة عن القرائن المذكورة على ما هو
 محل النزاع (قوله فلماذا يقتصر في تحرير البحث اه) واعلم انه قد يقتصر
 في التحرير على ذكر التكرار وقد يقتصر على ذكر العموم وقد يذكر كلاهما
 معاً على ما وقع في الكتب اما للتقصير فلا ان التلازم بينهما في موضع وجد فيه
 التلازم لما كان من الطرفين على ما دل عليه قوله السابق في التلازم ان جاز القصر
 على كل واحد منهما في كل مقام الاثبات والنفي استدلالاً بوجود الملزوم واللازم
 على وجود اللازم او الملزوم وبانتفاء الملزوم واللازم على انتفاء اللازم او الملزوم
 فلماذا صح تفرع قوله فلماذا يقتصر على ما قبله سواء كان قوله العموم فاعلاً
 ليستلزم او مفعوله واما ذكرهما معاً فنظر الى تغاير مفهوميهما فان مفهوم
 التكرار غير مفهوم العموم على ما تقدم وصحة افتراقهما في الجملة كما في مثال طلق
 نفسك لامرأته اولاً جنبية فانه يصح ان ينوي ثلاثاً واحدة وثنتين جملة
 ومتفرقاتاً نوى ثلاثاً فملك هي ان تطلق نفسها ثلاثاً جملة واذا لم ينو شيئا فملك هي
 واحدة وثنتين وثلاثاً جملة ومتفرقاتاً واذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر
 على ما نوى هذا عند اصحاب المذهب الاول لان الامر عندهم وان اوجب
 العموم والتكرار الا انه قد منع عنه ذلك بدليل وبينة الزوج دليل واما عند اصحاب
 المذهب الثاني فهي تملك واحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين
 او ثلاثاً فهي على ما نوى واما عند اصحابنا الحنفية فهي تملك واحدة ان لم ينو شيئا
 او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثاً فملك جميعاً وان طلقت نفسها واحدة فلها
 ان تطلقها ثانية وثالثة في المجلس كذا في الكشف (قوله وانما الخلاف) اي

ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز ان
 يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر
 الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار
 فلماذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر
 التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا
 الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما
 في الجملة وانما قال ومطلقة لان المقيد
 بما ذكر من القرينة يفيد ما دل عليه
 بالا اتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق

خلاف القائلين بالوجوب لأن هذا الخلاف في أن الوجوب هل يوجب التكرار
والعموم أو لا يوجب ولا خلاف بين القائلين بالندب والإباحة (قوله ففيه
أربعة مذاهب) بل سبعة مذاهب المذاهب الأربعة منها ما ذكره الشارح
وخامسها أنه لطلق الطلب للمرة ولا للتكرار ولا يحتملها وعزاء في التحرير
إلى الحقيقة وسادسها التوقف قبل معنى لا يندى أنه وضع للمرة أو لا مرة
أو لفظي وقيل بمعنى لا يندى مراد التكلم ما هو إذا دل على المرة أو لا مرة
ولا مدخل للعقل في إثبات مدلولات اللفاظ والآحاد لا يفسد والتوازي ممنوع
فكان الأمر موقوفاً وسابعها أنه للمرة ويحتمل التكرار وعزاء في شرح التحرير
إلى بعض الشافعية واستدلوا عليه بأنه مختصر من اطلب منك ضرباً وإنكرة
في الإثبات خاص فيكون المختصر منه أيضاً خاصاً وسأني جوابه (قوله على
مختصر معرف باللام) أي لام الاستفراق (قوله لأن اضرب مختصر من اطلب
منك الضرب) فيكون مثل المطول في العموم للزوم اتحادهما عموماً
وخصوصاً لا يقال إن أريد بالاختصار اختصار الواضع فممنوع لجواز أن
يكون الواضع قد وضعه من غير أن يعتبر الاختصار ولا عدمه كما هو الأصل
في وضع اللفاظ وإن أريد به اختصار المستعمل بعد وضع الواضع يلزم أن
لا تكون هذه الصيغة هي الصيغة الموضوعية لطلب المأمور به أو لا ليس كذلك
لأننا نقول إن طلب الفعل من الفاعل يجوز أن يوضع له ابتداء لفظان أحدهما
مختصر من الآخر فكما أن المطول يدل على العموم فكذا المختصر منه للتوافق
بينهما فإن قيل يلزم الترادف بين المفرد والركب قلنا فساد ممنوع كيف وقد قالوا
إن الأخبار عن الفعل الماضي وضع له لفظان أحدهما مختصر وهو ضرب والآخر
مطول وهو فعل الضرب في الماضي وكذلك الأخبار عن الفعل المستقبل
وضع له لفظان مختصر ومطول (قوله على قصد الإنشاء لا الأخبار) والآن
اختصار أحد الضدين من الآخر (قوله وجوابه إن التعريف) حاصله لأن
إن اضرب يدل على مصدر معرف لأن الفعل لا يدل إلا على نفس الحقيقة
والتعريف والتذكير هو الواحد والكررة خارجة عنها فلا يثبت إلا بدليل
ولا دليل ههنا وكون المصدر المذكور في المطول معرفة طاماً لا يكون دليلاً على
كون المصدر الذي في ضمن اضرب معرفة لأنه لا يدل إلا على الحقيقة من حيث هي
(قوله فهم التكرار من الأمر بالحج) ولولم يوجب التكرار والعموم لما فهم تأمل
(قوله فاشكل عليه فسأل) يعني سؤاله ليس لعدم فهمه التكرار بل لعروض

ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يوجب
العموم في الأفراد والتكرار في الأزمان
أما العموم فلدلالته على مصدر معرف
باللام لأن اضرب مختصر من اطلب
منك الضرب على قصد الإنشاء
لا الأخبار وجوابه إن التعريف زائد
لأنه لا يدل ولا دليل وأما التكرار
فلأن أقرع بن الحابس وهو من أهل
السان فهم التكرار من الأمر بالحج حيث
قال أكل عام يارسول الله حين قال عليه
السلام يا أيها الناس قد فرض الله عليكم
الحج فحجوا إنقال لو فهم لما سأل لأن قول
علاءه لا حرج في الدين وإن في حل الأمر
بالحج على وجهه من التكرار
حرجاً عظيماً فاشكل عليه فسأل

الاشكال له من قضية لاخرج في الدين (قوله وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك) اي على ان الامر بوجوب التكرار قلت الصواب ان يقول ان فهمه لايدل على ذلك لان المستدل انما استدل على مدعاه اعني انجابه التكرار ففهم افرع بن الحابس التكرار لا بمؤاله وانما جعل سؤاله دليلا على فهمه حاصله لا نسلم ان فهمه التكرار يدل على ان الامر بوجوب التكرار وانما فهمه ذلك لو وجدناه ان بعض العبادات يتكرر بتكرار سببه وشرط الحج وهو الوقت يتكرر ففهمه ثمة ذلك وقد استدلل على هذا المذهب بان الامر في طلب الفعل فمثل التهنيت في طلب الكف والتبني بوجوب العموم والتكرار فكذا الامر لاشترائكهما في مطلق الطلب والجواب عنه انه اثبات التبع بالقياس وهو باطل على انه قياس مع الفارق (قوله لكنه يحتمل) اي يحتمل كلاهما ولا يتخذ المقصود منهما اعني الدوام افراد الضمير (قوله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا) الباء بانية يعنى تكونه لطلب الفعل لا بوجوب العموم والتكرار ولكون ذلك الطلب مطلقا يحتملها والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب ثبت بلا دليل والمحتمل لا يثبت الا بدليل كما في الكشف ولهذا قالوا ان الحقيقة موجبة لثبوتها بلا دليل والتكرار يحتمل لاختصاصه في ثبوته الى دليل والمرة ليست بموجبة لعدم دخولها في الحقيقة ولا يحتمل لعدم احتياجها في ثبوته الى دليل فان الفعل يحمل عليها عند عدم دليل التكرار لثبوتها فلا بد منها لايقاع حقيقة الفعل في الخارج ان لا يوجد بدونها الا في حين فرد (قوله لما من من سؤال افرع) لو قال من فهم افرع التكرار لكان اول تأمل وجوابه ما ذكره انما من انه فهم التكرار لتكرار شرطه وهو الوقت لا لانجاء صيغة الامر (قوله والتكرار في الاثبات تخضع) يعني ان المصدر المذكور في المطول خاص لكونه نكرة في الاثبات فكذا المصدر في ضمن المختصر منه خاص للزوم اتحادهما في العموم والخصوص فلا يوجب العموم والجواب عنه لا نسلم ان خصوص المصدر المذكور في المطول يستلزم خصوص المصدر في ضمن المختصر كيف وان الفعل لايدل الا على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العموم والخصوص والمرة والكثرة وانما تعرض هذه المعاني بقرينة ولهذا صح توصيفه بهما نحو ضرب ضربا واحدا او كثيرا ولو سلم ذلك لكن لا يميز التقريب لان المطلوب اثبات انه لطلب الفعل مطلقا ويحتمل التكرار لا انه لا المرة ويحتمل التكرار والدليل انما يثبت الثاني لا الاول (قوله لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة) بيان لوجه احتمال العموم فان قيل

وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجده بعض العبادات متكررا يتكرر سببه كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كاليمان فاشتبه عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البت والوقت شرط لادائه الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما من من سؤال افرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق والتكرار في الاثبات يخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه

الكلام في الأمر الحالي عن قرينة العموم والتكرار وحسب كونه محتملا بل لا بد لآلة
 التي تنفذ ما لا كلام فيه قلنا لا محتمل وجود القرينة لا العموم بدلالة النظر
 لأن ينفذ وجود القرينة بتعين العموم (قوله إذا كان معلوما بشرطه) فيه
 أن المعلق بشرط والمقيد بشرط ما يوجب التكرار لا بما يحتمله كما صرح جوابه الله
 إلا أن يجعل الاستثناء منقطعاً أو يرد الاحتياط في ضمن الوجوب تأمل (قوله
 وسائر جوابه) انتهى في البحث الثاني من الأبحاث التي أوردها عند شروح
 قوله الرابع من أن كلامنا في المفرد العنصري عن قرينة العموم والتكرار
 (قوله لأن وجوب الأداء لا يضاف إلى السبب) والأوجب أداء الصلاة في أول
 وقتها وجود السبب لكنهما لم يجب أدائها في أول الوقت بل لما وجب في آخر
 الوقت لتقرر السببية في آخر (قوله ولا يدفعه الجدول عن سمية الوقت سببا
 المسمى به) علة فيه أن من ادعى السبب ليس بمجرد السمية بل باعتبار السبب علة
 حكما في الشرع كأدلى عليه اللام في الدلوكة والمعلق على العلة يتكرر جكر العلة
 بالاتفاق (قوله الرابع) وهو مذهب طائفة العلماء اختلفوا في تفسير هذا المذهب
 فصرح في التلويح بأنه لا محتمل العموم والتكرار بل هو الخصوص والمرة سواء كان
 مطلقا أو داخل الدار أو مطلقا بشرط أو وصف مثل أن دخلت السوق فاشتري
 اللحم لا يقتضي الاشتراء اللحم مرة واحدة وإنما يستفاد العموم والتكرار من
 دليل خارجي كتكرار السبب مثلا انتهى وقال في آخر بران المختار عند الحنفية
 أن الأمر يطلق الطلب لأبعد مرة ولا تكرر أو لا محتمله انتهى فليس وظاهر كلام
 المصنف بل أن ما ذكره في البحر رجيح قال بل يقع على أقل الجنس ولم يقل بل
 وصرح لأقل الجنس فانه يدل على أنه موضوع إطلاق الطلب ويقع ذلك الطلب على
 الأقل المتعين (قوله أي كل الجنس يدل له وهو النية) يمانية في قول الزوج
 لأمر أنه يطلق نفسك أنه ينصرف عندنا إلى الأدنى وهو الواحد إن لم يوشك
 لكونه موجه العرفي أو لكونه أقل ما يتحقق موجه الحقيقة للعرفي أعني
 حقيقة الفعل وكذا ينصرف إليه إذا نوى اثنين لأن التثنية من الإطلاق عبيد
 محضين في ضمن الجملة فلفظ النية لعدم احتمال اللفظ للعدد المحض فينصرف إلى
 الأقل المتعين وينصرف إلى الأعلى وهو الثلاث إذا نواه الزوج لأن الثلاث كل
 جنس الإطلاق في الجملة فيكون من محتمل اللفظ فيعين بالنية لأنها تعين محتملات
 اللفظ وأما عند من قال أن موجه التكرار فتلك المرأة تطبق نفسها واحدة
 وتثنية وثلاثا جملة أو متفرقا إذا لم ينو الزوج شيئا أو نوى ثلاثا أو ما إذا نوى واحدة

الثاني وهو مذ هب بعض علماء
 أنه لا محتمل التكرار إلا إذا كان مطلقا
 بشرط قوله تعالى وإن كنتم جنبا
 فاطهروا أو اعتدوا بنوت وصف
 كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوكة
 الشمس قيد الأمر بالصلاة لا يتحقق
 وصف لدلوكة وجوابه أن التكرار
 في أمثل هذه الأمور أمر التلويح من يحدد
 السبب المتقضى لعدم السبب لا من
 مطلق الأمر المعلق بشرط والمقيد
 بوصف فاعتبر بان أداء العبادات
 كالصوم والصلاة مثلا واجب على
 سبيل التكرار فلا يخلو ما إن يكون
 مضافا إلى الأسباب أو إلى الأمر
 فلا يولى باطل لاز وجوب الأداء
 لا يضاف إلى السبب فتعين الثاني
 واجب بان المراد بالأسباب ههنا العلة
 لا الأسباب المحضة كما ظن وكثيرا
 ما يطلق السبب على العلة فكانه قال
 وما تكرر من العبادات في تكرر عليها
 لا بالأمر الموجه لتلك العبادات
 وبذلك ذلك بان الله تعالى لو قال إن كان
 زانبا فارجم فقد جعل الزنى علة وجوب
 الرجم ولا شك أن تكرر العلة يستلزم
 تكرر المعلول أقول هذا لا يدفع الأشكال
 لأن حاصله إن السبب المتجدد في الصوم
 والصلاة هو الوقت ووجوب الأداء
 المتكرر لا يضاف إلى الوقت حتى
 يكون تكرر تكرر

وأما بضاف إلى الأمر وهو ليس
بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار
ولا بد منه العدول عن نسيمة الوقت
سبباً إلى نسيمة علة فالصواب في الجواب
أن يختار إضافة تكرار وجوب
الاداء إلى الأمر لا بمعنى أن الأمر الواحد
يدل على التكرار أو يحتمله بل بمعنى
أن الأمر يعتبر متوجهاً في أول الوقت
في الصوم وآخره في الصلاة فيكرر
الوقت بتكرار توجه الأمر ويكرر
توجهه بتكرار وجوب الاداء
و ينأى في هذا زيادة تحقيق
أن شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب
عامة علماءنا لا يوجب التكرار
(ولا يحتمله مطلقاً) سواء علق بشرط
أو قيد بوصف أم لا (بل يقع على
أقل الجنس) أي جنس الفعل وهو
إدنى ما بعده ممثلاً لتعيينه (ويحتمل
كله) أي كل الجنس بدليله وهو النية
لكونه كالالمسمى (لتضمنه) علة لعدم
اقتضائه للتكرار وعدم احتماله
(مصدر لا يحتمل محض العدد)
كالاثنتين في طلاق الحرة والثلاثة وغيرها
من الأعداد في سائر الأجناس وذلك
لأن المصدر مفرد والمفرد لا يقع
على العدد بل على الواحد حقيقة
لتعيينه بتعيينه أو اعتباراً اعني المجموع
من حيث هو مجموع فانه جنس واحد
من الأجناس فيحتمل لكونه كال
المسمى وههنا إبحاث

أو اثنتين فيقتصر على ما لوى عندهم لأنه وإن أوجب التكرار عند حمل كمن
يشتع عنه بدليل والنية دليل عليه وعلى مذهب الشافعي على ما ذكره الشارح
فيما سبق أنه ينصرف إلى الواحد إن لم ينو الزوج شيئاً أو لوى واحدة والنفوى
ثنتين أو ثلاثاً فهو على ما نوى لأنه نوى بحتمل الكلام والحاصل أن حقيقة
الفعل موجهة للنفوى والمره موجهة للزنى والثلاث محتملة والثنيتين ليس
بموجبة ولا محتملة وقوله بدليل رد عليه مثل ما مر من أنه لا احتمال مع الدليل بل
يتيقن كل الجنس وكلاً مناً فيما لا دليل (قوله علة لعدم اقتضائه للتكرار)
حاصله أن الأمر بالصيغة المشتقة من المصدر طلب لذلك المصدر لا غير والمصدر
سواء كان معزفاً كما قال أصحاب المذهب الأول أو متكرراً كما قال أصحاب
المذهب الثاني مفرد والمفرد لا يحتمل العدد لأن بين المفرد والعدد منافاة
إذا المفرد ما لا تركب فيه والعدد ما يتركب من الأفراد والتركيب وعدده
متناهيان فكما لا يحتمل العدد معنى المفرد مع أن المفرد موجود فيه فكذلك لا يحتمل
للمفرد معنى العدد مع أنه ليس بموجود فيه أصلاً فثبت أنه لا دلالة للأمر على العدد
لأعلى سبيل الوجوب ولا على سبيل الاحتمال إذ الشيء لا يوجب صده ولا يحتمله
فإن قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز نية الثلاث في تحوطي نفسك كما لا يجوز نية
الثنيتين لأنه عدد كالثنتين فلا يحتمله اللفظ فاجاب بقوله بل يقع على الواحد حقيقة
أو اعتباراً يعني أن المفرد على نوعين مفرد حقيقي وهو أدنى الجنس وهو الواحد
بالشخص ومفرد اعتباري وهو عام الجنس من كل جنس من أجناس
الأفعال وهو الواحد بالجنس وهذه الفردية اعتبارية لا حقيقة إذ لها أفراد
كثيرة والكثرة تنافي الوحدة ولكنها باعتبار أن لها وحدة جنسية تكون فرداً
اعتبارياً ولهذا إذا عرفت أجناس التصرفات تقول التصرفات المملوكة
الملك والطلاق والبيع والشراء كان كل واحد منها واحداً بالجنس مع كثرة
أفراده الأبرى أنه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات
الشرعية كما يقال الحيوان جنس واحد من الأجناس والإنسان نوع واحد
والكلمة نوع واحد من الأنواع مع تعدد أفراده فيكون الجنس من حيث المجموع
من محتمل اللفظ فصحة النية به لأنها تعين محتملات اللفظ بخلاف الثنتين
فانهما ليست من محتمل اللفظ لكونها عدداً محضاً لا وحدة فيها بوجه فلا يعمل
فيها النية وبخلاف الواحد فانه مفرد حقيقي فيحصل عليه اللفظ بلانية ولادليل
فإن قيل فعلى هذا ينبغي أن نصح نية الثلاث أيضاً في قول الزوج طلاقك فانه مثلاً

أطلق في اقتضاها المصدر وكون الثلاث عام الجنس مع أنه لم يصح نية الثلاث فيه
 اجب عنه بأنه اخبار عن الماضي والاخبار لا يقتضي وجود الخبره ليصح
 فان الخبر وان كان كذا فهو خبر ولا اثر له ابضا في ابتجاده لان الخبره لا يصبر
 موجودا بالاخبار في الزمان الماضي ولكن يقتضي وجود الخبره ليكون محققا
 في الجملة بان يكون صدقا فكان ثابتا ضرورة الصدق وهي ترتفع بالواحدة لان
 المقتضى لا عموم له لكونه ضروريا غير ان الشرع جعله انشاء فاقضى ما كان
 يقتضيه الاخبار وهو الواحدة بخلاف قوله طلق فانه امر وله اثر في ابتجاده المأمور به
 لانه يطلب المأمور به وهو ما دل عليه من المصدر فصار كالمذكور لانه محذوف
 والمحذوف كالمطلوب فكانت العجم داخل على المذكور فكان حكما اصليا قلنا هذا
 صحت نية الثلاث كذا في مختصر القوم واما الجواب عن القائلين بان الامر
 يوجب التكرار اذا قل بشرط او وصف فقد ذكرناه فيما سبق تفصيلا وقوله والمنع
 مكابرة اي المنع المشار اليه بقوله ولكنه لا ينافي احتمال العدد (قوله للطبيعة
 من حيث هي هي) اي الماهية بلا شرط شيء لا الماهية بشرط شيء ولا الماهية
 بشرط شيء على ما بين في محله (قوله لادلالة له على العدد) فيه نظر من
 وجهين الاول ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي كالدلالة له على العدد
 من حيث هو هو كذلك لادلالة له على العدد من حيث المجموع كالثلاث في الطلاق
 فانها من حيث هي عدد محض ليس بموجب ولا محتمل للطلاق فلا دلالة له
 عليها اصلا لادلالته على التثنية واما من حيث المجموع فلا دلالة له عليه ايضا
 لانه من محتمل اللفظ لا موجهة على ما تقدم ولا دلالة للفظ على محتملها والاما احتج
 فيه على التثنية والدليل بل اللفظ انما يدل على موجهة والثاني ان الموضوع للطبيعة
 من حيث هي كالدلالة له على العدد كذلك لادلالة له على الفرد لادلالة العام
 على الخاص باحدى الدلالات الثلاث نعم يحتمل اللفظ عليه عند عدم قرينة العدد
 والتكرار لادلالة اللفظ عليه بل لكونه اقل متيقنه فالقول بان الامر للزعة مع
 القول بالمصدر موضوع للطبيعة من حيث هي متساويان ويجعل كونها
 موجهة لانها موجهة في العرف على ما سياتي ذكره لا يجدي نفعه لادم دلالة
 عليها واستعمال اهل العرف فيها ليس لدلالته عليها بل لكونها اقوله المتيقن
 فالاولى في الجواب ان يقول ان المفرد بمعنى ما يقابل التثنية والمجموع وان كان
 موضوعا بازاء الطبيعة من حيث هي لا يحتمل العدد لانه لا يتركب فيه اصلا والعدد
 ما يتركب من الاحاد فلا يحتمله (قوله فهو المطلوب) اي كون كل فرد مما يحتمله

الاول انه لا يرد بان يكون المصدر
 مفردا انه موضوع للفرد فمفرد كيف
 وقوله اجمع اهل العربية على كونه
 موضوعا للجنس من حيث هو هو
 وانما اريد بان لفظه مفرد بمعنى انه
 ليس تثنية ولا جمع فسلم ولكن لا ينافي
 احتمال العدد ولما ينافي لولم يكن
 موضوعا للجنس الجواب ان المراد به
 مقابل التثنية والمجموع والمنع مكابرة
 لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز
 اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه
 وادارته منه ولا يخفى على ذي مسكة
 ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي
 لادلالة له على العدد من حيث هو هو
 ان لادلالة العام على الخاص اصلا
 ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح
 استعماله فيه قطعاً الثاني لان اسم المفرد
 لا يقع على العدد فان المفرد المقترن
 بشئ من ادوات العموم والاستغراق
 يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع
 الافراد فان زعمت انه ايضا واحد
 اعتباري فهو المطلوب اذ لا نفي
 باحتمال الامر للعموم والتكرار

سوى انه براد ايقاع كل فرد من افراد
الفعل الجواب ان كون ذلك للفرد
معنى كل فرد انما هو من ادوات
الاستغراق وكلاهما في المفرد العياري
عنها فان احدهما من الآخر الثالث
انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل
طلق نفسك اثنين وصم ثلاثة ايام
او كل يوم ونحو ذلك واجب بان لا ينسب
انه تفسير بل تغير الى ما لا يحتمل مطلق
اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة
ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع
بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قاله
لامر انه طلقك ثلاثا او واحدة
وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء
كذا قال شمس الاعمى واعترض عليه
بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد
موجب فكيف يكون اقترانه به تغيرا
بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس
المراد بكون الواحد موجب انه
موضوع له في اللغة فانه يخالف لاجماع
اهل العربية بل انه يستعمل عرفا
في الجنس من حيث تحققه في حق
الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري
عليه من حيث وجوده ولما كان
الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمه
ولم يوجد دليل على ازيد منه صار
موجبه عرفا في اقتصر التكلم على
المصدر علم انه اراد موجبه العرفي
واما اذا زاد عليه العد علم انه اراد
بمعناه اللغوي المطلق

اللفظ هو المطلوب (قوله سوى انه براد ايقاع كل فرد) اي لا اشارة الى مجموع الافراد
دقيقة لعدم امكانه في زمان واحد (قوله بل تغير الى ما لا يحتمل مطلق اللفظ)
لان مقتضى الامر عند الاطلاق هو الوقوع على الفرد الحقيقي فيفيد به العدد
مخرجه عن مقتضاه الاصل فيكون تغيرا كما ان الشرط والاستثناء يكونان تغييرا
لما اقترنا به (قوله وقد ماتت قبل ذكر العدد) ولو مات الزوج قبل ذكره يقع
بالصيغة لعدم اتصال المفردة كما قالوا في قوله انت طالق ان شاء الله لو ماتت هي
قبل ان شاء الله لا يقع الطلاق لقوات الحمل ولو فات هو قبله يقع بقوله انت طالق
لعدم اتصال المفردة وقوله قبل ذكر العدد يقتضى كون الواحد عددا عند الفتح
(قوله بعد التسليم) فيه ان الحبيب مانع ومنع المنع ومنع ما يؤيده ليس بمقبول
(قوله وجوابه انه ليس به) توضيحه انهم اتفقوا على ان الامر موضوع لطلب
مطلق الفعل اي الحقيقة ثم اختلفوا في ان المطلوب به هل هو تلك الحقيقة من
حيث هي او فرد من افرادها وهو المختار عند الشارح عرفا الى جامعة الحقيقة
واحبوا عليه بان الماهية من حيث هي يستحيل وجودها في الخارج لكونها
كلية فلا تكون مطلوبة واجبة القائلون بالاول بان المطلوب فعل مطلق ولا شيء
من الافراد مطلق لتغيره بالشخصات فلا شيء من المطلوب يجزئ ويتعكس الى
لا شيء من الجزئ بمطلوب فلزم ان يكون المطلوب هو المطلق اعني الماهية من
حيث هي هي وهي موجودة في الخارج لكونها جزءا من الموجود في الخارج
اعني الافراد الخارجية وانما العدوم والماهية بشرط لا شيء وما نحن فيه هو
للماهية بلا شرط شيء وتم بينهما فرق فان الثانية اعم من الاولى (قوله في
اقتصر التكلم على المصدر) وظل بان لم يذكر مع الصيغة واحد او اثنين او ثلاثة
او غيرها من الاعداد (قوله اذا زاد عليه العدد) اي لفظ واحد او اثنين او غيرها
(قوله علم انه اراد معناه اللغوي) فان قيل ان ذكر العدد يتوقف على ارادة
معناه اللغوي والا لما ذكر العدد فلو توقف ارادة معناه اللغوي على ذكر
العدد لزم الدووقفت ان الموقوف على الاضافة هو ذكر العدد والموقوف على ذكر
العدد هو العلم بآرادة التكلم بمعناه اللغوي لا بنفس ارادته فلا دورا في تقديره
نظروا هو ان الملازمة الاولى اعني انه متى اقتصر التكلم على المصدر علم انه معناه
بناء على ان ارادة الحقيقة العرفية راجعة على ارادة الحقيقة اللغوية عرفا واما
الملازمة الثانية وهي اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي فلا فلان التخصيم
الذي يقول يجوز ان يراد موجبه العرفي واذا زيد عليه الاثنان او الثلاثة مثلا

يكون تغيير الى ما يشاء فيه واذا زيد عليه الواحد يكون هو راغباته ان هذا التغيير
غير التغيير الذي ذكره الشارح (قوله اي كالأمر) توضيحه ان كل اسم فاعل
دل على المصدر المزمع ولا يحتمل العدد كمصدره وانما قيد بقوله دل عليه احترازاً
عن اسم الفاعل الذي جعل علماً لشيخص فانه لا يدل على المصدر وان وجد فيه
الثبات الذهن لاني الدلالة عندهم دائرة مع الارادة والمراد في الاعلام هو ذات
العمل لا المعاني المصدرية ثم مثلوا ذلك بقوله تعالى السارق والسارقة فان كلا
منهما اسم فاعل دل على المصدر اعني السرقة ولما لم يحتمل العدد كان للمرة
حتى لا يجوز بها الا الايمان لانه لم يتمحّل العدد فاما ان يراد بها المرة او الكثرة
كالأمر لانه لم يدل على المصدر والمصدر اسم فاعل مامر كان للمرة ولا يحتمل
العدد ولا يجوز ان يراد الكل اي الواحد الاعتباري كاجاز في جنس الطلاق مثلاً
على ما مر لان كل السرقات التي توجد منه لا تعد الا آخرها فوُدِي الى ان لا يقطع
اصلاً وان سرق الفمرة لان الكل من حيث هو لا يتحقق الا عند الموت لا قبله
وبعد الموت لا يقطع لانقطاع الاحكام لموت وذلك باطل بالاجماع فحين ان
المراد هو الزفة كانه قبل الذي سرق سرقة والتي سرق سرقة فاقطعوا اليدهما
ثم لما كان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يقطع البدان جميعاً بسرقة واحدة وهو
غير صحيح اجماعاً ايضاً ثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة
من كل من السارق والسارقة ثم هذه اليد الواحدة لا تخطو اما ان تكون اليمنى
او اليسرى وقد ثبت ايضاً بالاجماع وبالسنة والقولية والقطعية وقراءة ابن مسعود
ان اليمنى من ادخلت يمين السري من ادبها ضرورة وكذا لبراد الاعم منها ايضاً
ولما قلنا لا يقطع اليسرى في المرة الثانية بل يحنس وصاحب التوضيح في
مسألة عدم قطع يسار السارق في المرة الثانية على ان مصدر الامر اي فاقطعوا
لا يحتمل العدد لا على مصدر السارق والسارقة بناء على ان السارق عام وعمومه
يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع والجواب
عنه ان الواجب وحده المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق كذا في التلويح
ولو كان محتملاً لكان له كازعه الشافعي او موجباً له كازعه ائمة الا في الجازان ثبت
قطع اليسرى بهذه الآية كما بيني فصار التقدير هكذا الذي سرق سرقاً
والتي سرق سرقاً فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة من السرقات يد
فثبت عدم احتالة العدد ظهر ضعف استدلال الشافعي بهذه الآية على قطع
اليسرى وههنا بحث اما لا فهو ان الشافعي لم يثبت قطع اليسرى بهذه الآية

ولاشك ان شديد المطلق تغيير بل بتدليل
والي ما ذكرنا تبشيرة غاية الجيب حيث
قال الى ما يشاء مطلق اللفظ اي اللفظ
القطعي عن دلالة العرف وقريبة
الا فسرنا ان المحمول على معناه القوي
(وكذا) اي كالأمر في علم اختصاصه
للتكرار وعدم اختصاصه (كل اسم
فاعل دل عليه) اي على المصدر بقوله
احترازاً عن اسم فاعل جعل علماً
كالحارث والقطيع فان الدلالة المتبعة
عندهم هي المقارنة لا الزيادة لا الثبات
الذهن لا فقط وذلك كالسارق في آية
بالسرقة فان المصدر الثابت باللفظ
بالسارق لم يتمحّل العدد فاما ان يراد بها المرة
ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري اعني
كل السرقات التي توجد منه لانه يؤدى
الى ان لا يقطع يده وان سرق الفمرة
الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع في المرة
الواحدة لا يقطع اليد واحدة فهي
اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما
والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولاً
وقولاً وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فاقطعوا اي انهما كذا القراءة فسر بعضها
بعضاً فلا يكون اليسرى والاعام
مراد ضرورة

فقول الشافعي رحمه عليه ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا مسبقا انه لا يعمل بالقراءة غير المتواترة لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة (وهو اى الامر) اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الايمان به بعده قضاء وقد زاد او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالأظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيده وعددها من الوقت تسامح مبنى على الظاهر (كلامه بالزيادة) ونحوه اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات

بل بقوله عليه السلام فان عاقفا قطعوا الحديث كما اثبتناه قطع الرجل ولو سلم ذلك لكن لا بطريق احتمال المصدر العدد بل بطريق ان الله تعالى نص على الايدى في هذه الآية بصيغة الجمع وضافه الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كما اذا قال عبيدي كذا قيد خل اليمين واليسار فلو حمل على اليمين لبطل اطلاق النص وصيغة الجمع لان بهما يمينان لايمان وذلك يجري مجرى النسخ عندكم قلنا قراءة ابن مسعود مشهورة بجواز تقييد النص بهما عندما فاذا قيد بهما تكون صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كما في قوله تعالى فقد صغت قلو بكم او امانيا فلا نه تقتضي ان لا يحد الزاني في عمره الامر وقاخذة وان زنى الف مرة لان كل الزنى الذي كان في عمره ليس بمراعاة الزنى والالتوقف الحد عليه واللازم باطل كما مر ولا يحمل العدد ايضا ففراد بهما الزنى الواحد وبالزنى الواحد لا يحد الامر واحدة فلو زنى وحده زنى الف مرة ينبغي ان لا يحد فان قيل الزنى علة للحد في تكرار المعلول يتكرر العلة قلنا السرقة ايضا علة للقطع مع انه لم يتكرر يتكررها فان قيل العلة انما تعمل في مجملها والمحل في الحد باق مادام حيا وهو البدن بخلاف القطع فان محله اليمين على ما تقدم فيقول لقوات محله ولا يقطع في المرة الثانية فالجواب لانسل من محله اليمين بل هو اول السئلة بل اليد مطلقا والحق ان كون اليمين محله ثابت بالاجماع القول والفعل وفيه مكابرة (قوله قيل) اى في الرد على الشافعي (قوله مع ان الحكم واحد) وهو القطع والمراد بالحادثة السرقة وبالمطلق قوله تعالى فاقطعوا ايديهما وبالمقيد قراءة ابن مسعود (قوله اما مطلق عن الوقت) اى الوقت المجهود على ما سيظهر لك قال في بعض كتب الاصول الامر اما موقت او غير موقت وانما عدل عنه الى قوله اما مطلق عن الوقت اشارة الى ان الامر لا ينفك عن الوقت لانه لان المأ موره فعل والفعل لا بد له من وقت ولهذا فسرنا غير الموقت بقوله اى غير مقيد بوقت يفوت الاداء بقوة لا بالخلو عن مطلق الوقت وفسر الشارح المطلق عن الوقت بالذى لم يتقيد المأ موره بوقت يكون الايمان به بعده قضاء او غير مشروع فعلى الاول يكون الامر بالحج مطلقا لان الحج بعد وقته وهو شهران وعشر ذى الحجة لا السنة معينة لا يكون قضاء وعلى الثاني يكون موقتا لانه بعد وقته غير مشروع (قوله داخل في مفهوم الصوم) لانه عبارة عن الامساك من طواع الى غروب فتعلقه بالنهار لا يكون موقتا لان الجزء لا يكون قيذا لكل فجعلهم قضاء رمضان وصيام الكفارات

والثبوت المطلقة من الوقت بناء على تعلقها بالنهار أو بناء على ان القضاء مقدر
بعدة ما فات من الاداء وصيام الكفارات مقدر بعدة الشهرين أو ثلاثة ايام
وصوم الفطر مقدر بما يسمى من المدة مساحمة وكون اداء رمضان من الوقت
ليس باعتبار تعلقه بالنهار حتى يكون كونه موقتا مساحمة ايضا بل باعتبار
تعلقه بالوقت المعين المضروب اقول دعوى اظهرية كون هذه الاحكام من
اقسام التطلق مما يستقيم على تعريف الامر الوقت بما يتقيد المطلوب به بوقت
يكون الايمان به بعده قضاء وما اذا عرف بما يتقيد المطلوب به بوقت يكون
الايمان بعده قضاء او غير مشروع فلا يستقيم بل يكون موقتا بالنهار
لان الصوم في الليل غير مشروع كيف وقد قال آتسان الحج موقت على الثاني
(قوله والصحيح الذي عليه مشايخنا آ) تحريره القائلون بان الامر المطلق
يقضي التكرار بلزومهم التسويل بانه يقتضي الفور لان من ضرورة التكرار
استغرق جميع الاوقات من وقت الامر الى آخر العمر والذين قالوا ان البراءة
تحصل بالرة اختلفوا فيه فقال ابو منصور السائري والكرخي من اصحابنا انه
يقضي الفور وقال اكثر مشايخنا وبعض الشافعية وعامة المتكلمين انه للترخي
للفور وقال القاضي الباقلاني يقضي احد الامرين اما الفور او العزم على الفعل
في ثاني الحال الان آخر الوقت اذا نفي عنه قدر ما يسع الفعل فحينئذ يتعين الفعل
وقال امام الحرمين بالوقف بمعنى انه لا يتم لغة بدون القرينة انه يقضي الفور
او الترخي ولكن لو ادر المأ مور واتي المأ مور به فورا لكان ممثلا وقال بعضهم
بالوقف وان يادر المأ مور واتي المأ مور به فورا لم يقطع بكونه ممثلا بل يتوقف فيه
ايضا كما يتوقف قبله واستدل القائلون بالفور بسبعة اوجه الاول العرف فان
الرجل اذا قال لصدقه استغنى ماء فانه يفيد الفور قطعا حتى يذم على التأخير
والجواب ان الفور مستفاد من القرينة الحالية والكلام في المطلق عنها الثاني ان
كل خبر ومثنى فاما بقصد اخباره وانشاء الزمان الحال كذلك قائم
وانت طالق فكذلك الامر بقصد بامره الحال الحاقاله بالاعم الاغلب بما مع
كونهما من اقسام الكلام والجواب عنه انه قياس في اللغة والقياس لا مدخل له
في اثبات اللغة على انه قياس مع الفارق لان المقس عليه حالي والامر استقبالي
لانه التحصيل مالم يسحاصل قطعا الثالث ان الامر طلب كالتهيى والتهيى
يقضي الفور فكذلك الامر والجواب عنه مثل الجواب عن الثاني من انه قياس
في اللغة على انه مع الفارق لان التهيى نفي فيقتضي العموم والامر اثبات

(والصحيح) الذي عليه مشايخنا واكثر
اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين (انه)
بان الامر المطلق (لا يوجب الفور) وهو
لزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث
يلحقه الذم بالتأخير عنه بخلاف الكرخي
هنا وبعض اصحاب الشافعي والمثليين
بان موجب الامر التكرار اهتم قوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث
ذم اليقين على تركها الموجود في الحال مع
كون الامر مطلقا فلو لم يكن الفور لسا
توجه الذم اليه واجيب بان لا تسلم ان
الفور مستفاد من الامر بل من الفاء
في قفوه اله ساجد بن اقول قد منع
الحققة دلالة الفاء الجزائية على
التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى
اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا
الاية على انه يجب السعي عقب النداء
بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم
اليه يجوز ان يكون لظهور دليل
العضيان فيه حيث خالف جمهور
المثليين بالامر المتاول له ولهم اويقال
ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم
يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب

فلا يقضيه الرابع أن الأمر بالشيء نهى عن صده والنهي عن الصدم يستلزم الفور
فكذا ما يستلزم النهي عن الصدم أن ملزوم الملزوم ملزوم والجواب عنه لأنهم إن
الأمر بالشيء نهى عن الصدم ولو سلم فلأنهم إن النهي الصفي يستلزم الفور على
ما ذكرنا في القول باقتضائه التكرار الخامس لو كان التأخير مشروعا لوجب أن
يكون إلى وقت معين عند المكلف والأمر تكليفه بعدم تأخير الواجب عن وقت
لا يعلم وهو تكليف بما لا يطاق لكن لا يجوز أن يكون التأخير إلى وقت معين
لأن ذلك الوقت ليس الأوقات يغلب على ظن المكلف أنه لا يعيش بعده لأن
القائلين بالتراخي قائلون به لكن لا بد غلبة ظنه من دليل وهو ما ذكره ابن
أحمد من شديد لكن كثير من المكلفين يموتون دونهما والجواب عنه أنه متفوض
مثل صل متى شئت للمكلف فإن الدليل المذكور جار فيه بعينه والمبدى وهو الفور
مختلف لانه للتراخي بالاتفاق لنصرح متى شئت وبنا لأنهم أنه إذا لم يجب التأخير
إلى وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق وإنما يلزم ذلك أن لو كان التأخير
معتبرا وليس كذلك لجواز الاتيان مالا موره على الفور فإن المراد بالتراخي
هو أن لا يكون الفور لازما لأن لا يجوز السادس أن فعل المأمور به من الحيرات
وسبب المعرفة ومثله يجب الاتيان به على الفور لقوله تعالى وسارعوا إلى
مغفرة من ربكم أمر بالسراعة والأمر للوجوب والجواب لأنهم إن هذا
الأمر للوجوب بل للتدب السابع قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذا أمرتك فإنه
ليس للاستفهام قطعا بل للذم ولو لم يكن للفور لم توجه الذم لجواز أن يقول له
منعني كون الأمر للتراخي للفور واجب عنه منع كون الفور مستقدا من
الأمر أعني ففعوا بل من القاء في قوله تعالى فإذا سويته ونفخت فيه من روحي
ففسوا له ساجدين فإنه دل على وجوب السجود صقيب التسوية ونفخ الروح
ولا يلزم منه كون الأمر المطلق للفور ورده الشارح بمنع دلالة القاء الجزائية
على التعقيب احتراز بقيد الجزائية عن العاطفة فإنها تدل على التعقيب على
ما صرح به في المغنى حاصله أن الفور لما استلزم التعقيب استلزم انتفاء التعقيب
انتفاء الفور وجه توجيهين أحدهما أن توجه الذم للشيء يجوز أن يكون
لظهور دليل المصيان فيه لمخالفة جمهور المشايخ بالأمر الذي ليس للفور لا لكون
الأمر للفور والثاني أن الأمر بالسجود يجوز أن يكون موقفا بوقت معين
ولم يوجد ذلك السجود في ابليس فاستحق الذم لا لكون الأمر للفور واستل
أصحنا بتوجيهين أحدهما أن الفور أمر زائد بثبوت فيحتاج إلى القرينة

ولنا أن الفور أمر زائد بثبوت فيحتاج
إلى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم
التعبد بالحال لا التعبد بالاستقبال فما
لا يحتاج إلى القرينة هو الأول الأصل
وأيضا صح أن يقال أفضل السلعة لو بعد
ساعة أو بعد يوم فلو كان الأمر المطلق
للفور لكان الثاني والثالث متناقضا
والقول بتركها وعرض يجوز أن يكون
الأول بيان تقرير والاخير أن بيان تغير
واجب عن بيان التقرير بل لو كان
كذلك لبقى على إطلاقه كما كان قبل
التعبد بالساعة إذ ليس بيان التقرير
الاتاكد السابق باللاحق وانقضاء
الاجماع على أن أفضل مطلق وأفضل
الساعة مفيد مما يكذب به أقول أن أريد
الإطلاق لفظا فليس لكنه غير مفيد وإن
أريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور
فكيف يصح دعوى الاجماع
(بلا خلاف بينهما) أي بين أبي يوسف
ومحمد وذهب الكرخي وجماعة من
مشايخنا إلى أنه يوجب الفور عند أبي
يوسف خلافا لمحمد والصحيح أنه
لا خلاف بينهما ههنا

وكلامنا فيما لا قرننه بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد بالاحمال لا التقيد
 بالاستقبال فله لا يحتاج الى القرينة لكونه اصلا والتماني انه يصح ان يقال
 افعلى الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق بالقور لكان الثاني
 والثالث تناقضا والاول تكرارا فان قيل يجوز ان يكون الاول بيان تقرير
 والثاني بيان تغيير على ما مر فكله اجيب بانه لو كان الاول تقريراً لبقى الامر
 على اطلاقه كما كان قبل التقيد بالساعة كذلك والاجاع على ان افعلى مطلق
 وافعلى الساعة مقيد بما كذبه على ما صرح به في القائي ورده المشارح
 عما حاصله انه ان ارد بطلاق افعلى وتقييد افعلى الساعة الاطلاق والتقييد
 لفظا فلا يفيد التحديد لان المعترض سلم ذلك ويقول ان افعلى كما يفيد القور حال
 كونه مطلقا لفظا كذلك يفيد حال كونه مقيدا لفظا بالساعة وان ارد
 الاطلاق والتقييد معنى فلا يسلم القائل بالقور فلا يصح دعواه الاجاع فابق
 الوجه الاول سلما والشارح يفسر التراخي فيه بمعنى عدم التقيد بالاحمال لا التقيد
 بالاستقبال الى دفع ما نهوهم من المعارضة بالقلب بان يقال بان الامر المطلق
 لو كان للتراخي لكان قواما افعلى الساعة تناقضا وقولا افعلى بعد الساعة
 او بعد اليوم تكرارا ووجه الدفع انا لا نقيد بزمان مخصوص نتوقف صحة
 الامتناع عليه كما يفيد القائلون بالقور بل نقول ان معنى التراخي عدم التقيد
 بالاحمال لا التقيد بالاستقبال فيجوز للمكلف ان يأتي بالامور به في اي زمان شاء
 بشرط ان لا يفوته في عمره من غير ان يلحقه ضم التأخير والتقديم حتى لو اتاه فوراً
 يخرج من العهدة واستدل القاضي بالافلاقي ومضى تبعه بانه قد ثبت في الفعل
 والعزم قبل آخر الوقت حكم خصال الكفارة اعني انه لو اتى باحدهما اجزاء
 ولو تركهما معصى وذلك معنى ويجوز احدهما لا يبينه قبل آخر الوقت وهذا لان
 بالفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلم يجب العزم بدلا عنه لم يكن الفعل واجبا
 مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما لا يبينه
 والجواب عنه بوجهين احدهما ان الحكم بثبوت حكم الكفارة للعزم ههنا
 مسبوق بكون وجوب العزم ثلثا شرعا في الكفارة من حيث هو احدهما وليس
 ذلك بمتناهية والتماني ان الفاعل للصلاة في اول الوقت ممثل لكونها صلاة واجبة
 عليه بخصوصها لا لكونها احد الامور واستدل امام الحرمين بان الطلب
 بتحقيق ورود الامر والخروج من العهدة يائنا خبره شكوك فيه فوجب ترك
 الشكوك فيه فتعين المبادرة واجب عنه بانه ان اراد ان الطلب على القور

محقق فهو مصادرة وإن أراد أن الطلب على التراخي محقق فيفيد خلاف المقصود فعين الثالث والموطن بحمل الابتدار والتأخير من غير ترجيح فكما يخرج من العهدة بالمبادرة يخرج بالتأخير أيضاً ويحتمل يكون مشكوكاً (قوله) والخلاف الواقع بينهما أهـ جواب عما نشأ من قوله والصحيح أنه لا يوجب الفور بخلاف بينهما تقريره أنه كيف نبى الخلاف بينهما في عدم إيجابه الفور مع أن أباً يوسف قال إن الحج يجب على الفور وقال محمد على التراخي على ما يصريح به في السادس من أقسام المقيّد وبعد اتفاقهم في كونه للتراخي دون الفور لا يصح الاختلاف المذكور فأجاب المصنف بأن الخلاف بينهما في الحج ليس بناءً على مسألة الفور والتراخي كما زعم الكرخي وجماعة من مشايخنا حيث قالوا إن الخلاف بينهما مبنى على أن الأمر المطلق للفور عند أبي يوسف وللترخي عند محمد بل الخلاف بينهما ابتدائي فمحمد اعتبر الحج بقضاء رمضان في أنه واجب مؤسّر متأخر موقت بالعمرك فكذلك الحج متأخر موقت بالعمرك غير أنه لا يؤدي إلا في وقت خاص من السنة أعني أشهر الحج كما في أن الصوم لا يؤدي إلا في وقت خاص من السنة أعني الشهر دون الليالي فكما لا يتعين وقت قضاء الصوم لا يتعين العبد فعلاً فكذلك الحج لا يتعين إلا بتعيين العبد فعلاً ولو كانت السنة الأولى معينة للاداء لكان المأني بعده قضاء كسائر العبادات الموقّعة إذا فانت عن أوقاتها وليس كذلك وأبو يوسف فرق بين قضاء رمضان وبين الحج فجعل الحج واجباً مضيقاً أي فوراً دون القضاء واستدل بأن أشهر الحج من السنة الأولى بعد الامكان متعينة للاداء فلا يباح له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وهذا لأن الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت اتفاقاً وهو فرد من أفراد أشهر الحج لا من أجمعه إذا المراجعة انما تكون بادرارك العام الثاني وهو مشكوك فيه إذ لا يدري أنه هل بقي إلى السنة الثانية أولاً والموهوم لا يعارض المحقق العلوم فإذا اتى المراجعة بقيت أشهر الحج من العام الأول متعينة للاداء فيها فلا يسعه التأخير عنها بخلاف قضاء رمضان لأن التأخير عن اليوم الأول لا يكون تنوّياً له لتمكّنه في اليوم الثاني فإن قيل يجمي الليل يزول تمكّنه ثم لا يدري أندررك اليوم الثاني أم لا يجب بأن الموت في ليلة واحدة قبل ظهور علامته نادر فبنى الحكم على الغالب وإذا كان كذلك استوت الأيام كلها فكأنه أدرك كلها فحجّ بينهما ولم يتعين أولها بخلاف الموت في سنة واحدة فإنه كثير ليس بشادر فلا يكون مدرّكاً أكلها فيتعين أولها (قوله) أما لهذا الوفاق (أذ بعد هذا الوفاق لا مباح

(والخلاف) الواقع بينهما (في الحج) أنه هل يجب على الفور كما ذهب إليه أبو يوسف أو على التراخي كما ذهب إليه محمد (ابتدائي) كما سألني بيانه في هذا الفصل وكونه ابتدائياً (أما لهذا الوفاق) على أن الأمر المطلق للتراخي وأمر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الإسلام ومن تبعه

الخلاف المذكور في الحج الا كونه ابتداء بالعدم صحة ابتداءه على هذا الواقع
 (قوله في هذا الفصل) اي فصل الامر المطلق وليس مراده ان الخلاف
 في هذا الفصل بناء على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج بل مراده
 بيان كيفية الخلاف في هذا الفصل بالخلاف المعروف وان كان امر البناء على
 العكس فكلمة على في قوله على الخلاف ليست ثابته فان قيل فعلى هذا
 لا تعرض في كلامه الى ابتداء مسألة الحج على مسألة الامر ولا على عكسه اصلا
 مع ان سوق كلامه وكذا التغليط الاكثي لا يستقيم الا على جعل كلامه هذا
 لبيان ابتداء مسألة الحج على مسألة الامر المطلق قلنا انما يرد هذا اذا جعل قوله
 على الخلاف مفعولا ثانيا لجعل وقوله في الحج متعلقا بالخلاف المعروف واما
 اذا جعل قوله على الخلاف قيدا ووصفا للفصل المذكور وقوله في الحج مفعولا
 ثانيا لجعل لم يرد ذلك ويكون كلام ذلك البعض لبيان ابتداء مسألة الحج على
 مسألة الامر المطلق فيستقيم كلامه وتعليقه تأمل (قوله بل هو موقت) اي
 بمعنى ان الابتناء بعده غير مشروع لانه في قضاءه على ما تقدم مثله (قوله
 وقد مر معناه) وهو ما عرفت المطلوب به بوقت يكون الابتناء بعده قضاء او غير
 مشروع (قوله ما يفضل من المؤدى) صلة بفضل والمراد بالمؤدى هي الهيئة
 الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت ويقال لذلك المؤدى واجبا
 موسعا لتوسع وقته عنه (قوله على القدر المفروض) اي في كل من الاركان
 من التيمم والقراءة والركوع والسجود في الصلاة (قوله وشرط للاداء)
 اختلف في تفسير الاداء ففي التوضيح الاداء تسليم عين الثابت بالامر وهو الصلاة
 في الوقت وفي التلويح الاداء اخراجها من العدم الى الوجود بعد ما قصر المؤدى
 بقوله المؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة
 في الوقت فضمير اخرجها راجع الى الصلاة الواقعة في الوقت قصار
 ما لالتفسير بنى الى امر واحد لان اخراج الصلاة الواقعة في الوقت من العدم الى
 الوجود هو تسليم عين الثابت بالامر ومراده رحمه الله بالفعل هو المعنى المصدري
 لا الحاصل بالمصدر لانه هو للمؤدى لا الاداء اي لان يكون فعل الفاعل اداء
 اي تسليمها لعين ماثبت بالامر وهو الصلاة في الوقت او اخرجها من العدم
 الى الوجود على ماثبت بالامر وانما كان شرط الاداء لان الاداء لا يتحقق بدونه
 ويختلف باختلافه ولم يكن دخلا في مفهوم الاداء حتى يكون ركنا ولا يكون
 مؤثرا فيه حتى يكون عللة له ولا نه محل والحل شرط الحالى (قوله تستلزم)

(اول بعدم الاطلاق) بل بالتقييد
 بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الأئمة
 السرخسي حيث قال من اصحابنا
 من جعل هذا الخلاف على الخلاف
 المعروف بين اصحابنا في الحج انه على
 الفور وعلى التراخي ثم قال وعندى
 ان هذا غلط من فائه فالامر باداء الحج
 ليس بمطلق بل هو موقت بإشهر الحج
 وهو شوال وذو القعدة وعشر
 من ذي الحجة (واما مقبده) اي بالوقت
 وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد
 من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار
 المقيد قسم القيد الى ستة اقسام
 بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا
 فقال (وهو) اي ذلك الوقت
 (اما ظرف للمؤدى) المراد به ما يفضل
 من المؤدى اذا اكتفى على القدر
 المفروض (وشرط للاداء) اي لان
 يكون الفعل اداء لا قضاء

شرطية آ) لان الظروف محال والمحال شرط على ما عرف في محله (قوله)
 أي اريد بالمؤدى نفس الفعل (أي الحاصل بالمصدر (قوله فالزوم مسلم) فيه
 أن المراد بالمؤدى هو الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت
 وبالآداء هو تسليم عين الثابت بالامر على ما عرفت فكانا غيرين كانا كذا فان
 آداءها تسليم الدرهم مثلاً إلى الفقير والمؤدى هو نفس تلك الدرهم وإذا كانا
 غيرين لا يلزم من ظرفية الوقت للمؤدى شرطية للآداء إذ لا يلزم من كون الشيء
 ظرفاً للشيء كونه شرطاً لغيره بل لا يلزم من كون الشيء ظرفاً للشيء كونه شرطاً لذلك
 الشيء فضلاً عن غيره كالوعاء ظرفاً لماءه وليس شرطاً له لوجوده بدون ذلك
 الظروف وإليه أشار في الشق الأول تأمل على أن تقول أن الوقت مقارن للآداء لكونه
 محلاً له فكيف يكون شرطاً له والشرط لا بد من تقدمه على الشرط وعلو تقدير
 تسليمه فهو غير بين فلا يستغنى عن ذكره لكن لا بد من دليل أن ذلك لا يقتضي مجرد
 ذكره وما ذكره من كونه محلاً له والمحال شرط للحال لا يصلح دليلاً لما عرفت
 من اقتضائه المقارنة وهو خلاف مقتضى الشرطية من التقدم وكذا ما ذكره
 من أنه موقوف عليه للآداء مع عدم دخوله فيه بلا تأثير في وجوده لا يصلح دليلاً
 لكونه عام السببية ثم الأوجه في الجواب عن أصل السؤال أن يقال إن مقصوده
 بيان ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الصلاة والصوم فكونه ظرفاً للمؤدى
 هو ما به الامتياز بينهما وكونه شرطاً للآداء وسبباً للوجوب هو ما به الاشتراك
 فلذا ذكره صريحاً (قوله لا للوجوب الآداء آ) اعلم أن ههنا وجوباً ووجوب
 آداء ووجوداً ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي
 هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت أي الجزء الأول منه على ما سيظهر
 لك ووجوب الآداء سببه الحقيقي تعلق الخطأ بالأمور وسببه الظاهري
 هو لفظ الأمر الدال على ذلك مع القدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب
 وسأيت في علم تحقيق الفرق بين الوجوب ووجوب الآداء مصرحاً ولم يتعرض
 لبيان سببهما الحقيقي لعدم تعلق غرض الفقيه بهما ووجود الآداء سببه الحقيقي
 خلق الله تعالى وازادته وسببه الظاهري استطاعة العبد لى قدرته المؤثرة
 المستجمعة لجميع شرائط التأثير التي لا تكون إلا مع الفعل زماناً فعمله إن نفس
 الوجوب جبري لا اختيار فيه بمعنى أنه لا تفترق استطاعة العبد اختلالاً بمعنى
 القدرة الممكنة أعني صحة الأسباب وسلامة الآلات ولا بمعنى القدرة الحقيقية
 المستجمعة لجميع شرائط التأثير لكون سببه الحقيقي والظاهري مما ليس بغيره

فإن قيل ظرفية الوقت للمؤدى
 تستلزم شرطية للآداء فلا حاجة
 إلى ذكرها قلنا إن اريد بالمؤدى نفس
 الفعل مع قطع النظر عن وصف الآداء
 خلافاً لتلزام قطعاً لتحقيقه بعد الوقت
 وإن اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى
 فالزوم مسلم لكنه غير بين حتى
 يستغنى عن ذكره (وسبب لتفنن
 للوجوب) لا للوجوب الآداء فإنه ثابت
 بالخطبات كما سيأتي إن شاء الله تعالى

اختيار العبد أصلا وإن وجوب الأداء اختياري من حيث أنه يعتمد على القدرة
 الممكنة وجبري من حيث عدم اعتدائه على القدرة الحقيقية إذ لا يتعلق بالخطأ
 ولا يؤثر به عالم يمكن له قدرة بمعنى سلامة الآلات وصحة الأسباب ولهذا
 كان وجوب الأداء لم يثبت في حق العاجز كالتأم والمعي عليه وإن ثبت له نفس
 الوجوب لعدم احتياجه إلى القدرة وإن وجود الأداء اختياري من كل وجه
 قال فخر الإسلام ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل واختلقوا في تفسيره
 قتيلى ولما ذكرنا أن نفس الوجوب يفصل عن وجوب الأداء كانت الاستطاعة
 التي هي سلامة الآلات مقارنة للفعل أي لوجوب أدائه لنفسه الموجب وقيل
 أي لما ذكرنا من أن نفس الوجوب لا ينقص إلى فعل المكلف وقدرته هي كانت
 الاستطاعة بمعنى القدرة الحقيقية مقارنة للفعل أي لوجوده وكذلك وجوب
 الأداء لا يقتصر إلى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لأن القدرة الحقيقية مقترنة
 لوجود الفعل فنفس الوجوب ووجوب الأداء يفصل عن وجود الفعل والقدرة
 الحقيقية لأن الوجود غير مسمى من وجوب الأداء عند أهل السنة والجماعة ووجود
 الأيمان من جميع الكثرة والطاعة من جميع العباداته يستحيل تخلف المراد من
 إرادة الله تعالى عندهم وهم مكلفون محتاطون بالإيمان والطاعة فثبت
 أن وجوب الأداء كنفس الوجوب ولم يوجد وجود الإيمان منهم وفسره بعضهم
 بقوله أي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى لا يجليه لا يتخطاه كانت
 الاستطاعة الحقيقية مقارنة للفعل إذ لو كانت قبله لكانت إما مع نفس
 الوجوب وهو جبري لاختياري أصلا لعدم اعتدائه على القدرة مطلقا أو مع
 وجوب الأداء لكن المقترن به الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات لا معنى القدرة
 الحقيقية فيكون مع الفعل فثبت أن نفس الوجوب كان جبريا مطلقا ثابتا
 بالسبب وجوب الأداء جبريا من وجه اختياري من وجه ثابت بالخطأ
 ووجود الفعل اختياري من كل وجه ثابت بخلفه تعالى وإرادته فثبت قيسل إذا
 لم يوجد الفعل من العبد بعدم إرادته تعالى وخلقه إياه فهل يكون ذلك عند العبد
 حتى لا يخبره بأن يقول لك ما أردت وجوده وما خلقت القدرة الحقيقية عليه حتى
 أخلفه قلنا لا لأن ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما ومحجورا عليه بعدم توجه
 الخطاب إليه لأن وجوب الأداء عليه بالخطأ إنما يكون عند سلامة الآلات
 وبعد سلامة الآلات وتوجه الخطاب إليه لا عذر له (قوله مع عدم دخوله فيه)
 فلا يكون ركنا وقوله ولا تأثيره احتراز عن الهلة (قوله وقد ذكر له أدلة الله)

(كوقت الصلاة) فانه طرف لها الفضله
 عنها إذا اكتفى بالقدر المفروض
 وشرط لا دأئها لتوقفه عليه مع عدم
 دخوله فيه ولأثريه في وجوده وسبب
 لوجوبها وقد ذكر له أدلة اقواها
 قوله تعالى أم الصلاة لدلوك الشمس
 فان الأصل في الملام كونها للتعليل دون
 الوقتية

الاول قوله تعالى اقم الصلاة لادولك الشمس على ما يستره رحمه الله تعالى الثاني صحة
 اضافة الصلاة اليه فانه يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر فان الاصل في الاضافة
 الاختصاص فيصرف الى الاختصاص الكامل لا لاطلاقه كما ان الاختصاص
 في قوله المال لا يبدل الى الكامل وهو بطريق الملك فمما نحن فيه هو ما يكون بطريق
 السببية الثالث ان صفة الصلاة تتغير بتغير الوقت حيث يصح في وقتها الكامل
 وتكره في اوقات مخصوصة وهذا علامة السببية لان الحكم نتيجة السبب فيثبت
 على حسب ثبوته كالبيع فانه لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حيث يصح
 بفسده ويفسد بفساده فان قيل ان الاختلاف في الكمال والنقصان قد يقع
 في الطرفين ايضا كما في صوم يوم النحر فلا يدل على السببية اوجب عنه بان الاصل هو
 الاختلاف في الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يعد دليل بصرفه عنه ولم يعلم
 ورد منع هذا الاصل مستندا بوجود اختلاف الحكم باختلاف الطرفين كما ترى
 أقول كل من الجواب والرد مبنى على عدم الفرق بين المنظروف والمسبب والفرق
 بينهما ظاهر فان المنظروف هو المؤدى والمسبب هو نفس الوجوب فعلى هذا
 الفرق ان المتغير بتغير الوقت ليس نفس المؤدى اعني الهيئة المخصوصة الحاصلة
 من الاركان المخصوصة لان تلك الهيئة مجمدة في جميع الاوقات ولا الاداء اعني
 اخراج المؤدى من العدم الى الوجود في وقته المضروب لاستوائها خراجها الى
 الوجود في الوقت الكامل والناقص بل المتغير بتغير الوقت هو نفس الوجوب لانه
 يجب في الوقت الكامل كاملا وفي الوقت الناقص ناقصا فظهر ان المتغير بتغير
 الوقت هو المسبب لا المنظروف ولا المشروط ولا خفاء في ان الاصل اضافة تغير
 المسبب الى سببه لا الى الطرفين الرابع انه يفسد تعجيل الصلاة قبل وقتها وهذا
 علامة السببية ايضا لان تقديم المسبب على سببه لا يجوز كالزكاة لا يجوز تعجيلها
 قبل سببها وهو النصاب ويجوز بعده فان قيل كما لا يجوز تقديم المسبب على السبب
 كذلك لا يجوز تقديم المشروط على الشرط كالصلاة فانها كما لا يجوز قبل وقتها
 لا يجوز ايضا قبل الطهارة اوجب عنه تارة بانه قد يصح تقديم المشروط على
 الشرط كتقديم الزكاة على الحول بعد وجود النصاب واما التقديم على السبب
 لا يجوز اصلا واخرى بانها وان اشتركا في عدم جواز التقديم لكن الفارق بينهما
 قائم وهو وجود القرينة المريحة لاحد الجانبين اعني كون الفساد لعدم السبب
 لا لعدم الشرط وذلك لان الصلاة تتغير بتغير الوقت فيكون سببها لها لشرطا
 ان الشرط لا يتغير بتغير الشرط ولا يخفى عليك ان في كل هذين الجوابين

نظرا لما في الاول فلا بد بطلان تقديم الشرط على الشرط ضروري لانه موقوف عليه فلا يتقدم عليه والحول في الزكافليس شرط الوجوب بها ولا اذائها بل اوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط الاداء فيها فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لاسيما لنفس الوجوب وفي التلويح ان بطلان تقديم الشرط على الشرط اشهر من بطلان تقديم المسبب على السبب بخلاف ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح اشارة لاسيما واما في الثاني فلان هذا الترجيح من قبيل الترجيح بكثر الأدلة والشهود لان ما ذكره من الترجيح دليل مستقل على المدعى على ما ذكره في الثالث ولا ترجيح بكثر الشهود بل الترجيح انما يقع بوصف غير مستقل على ما ساقى في باب الترجيح الخامس ان الوجوب يتحدد بتحدد وقته وهذا من امارات السببية ولا يخفى عليك ان كلامنا من هذه الوجوه وان لم يفد القطع الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع اذرب مجموع بخالف حكمه حكم الاحاد ككل مجموع (قوله ومعنى سببته لها هـ) شروع في تحقيق كون الوقت سببا لوجوبها اذ لا يساويها ان السبب هو المؤثر في المسبب فتقدمه ولا تأخير الوقت في الصلاة فكيف يكون سببا لها وسياته ان السبب الحقيقي لنفس الوجوب هو ايجاب الله تعالى القديم الا انه رب الحكم اعني نقص الوجوب على الوقت مع ان العبادة شرعت شكرا للنعم المتراصفة في الوقت من الوجود وغيره فينبغي ان يكون سبب الوجوب هو النعم الواقعة في الوقت لظهور الوقت لتاكون ايجاب القديم فائسا عنا والنعم المتراصفة كثيرة غير منضبطة واكثرها غائب عنا ايضا فاقيم الوقت مقام النعم اجماله فيه فصار هو السبب تيسر التاكيد تيسر سائر الاحكام على السبب الظاهر تيسر لنا كالمالك على الشراء وحل الوطئ على النكاح وحرمة على الطلاق ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليه اضافة الى هذه الامور وهذه الامور تجعل مؤثرة بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق بخلق الله تعالى غيب المماسمة (قوله ان ظرفية الوقت هـ) يعني لوجوب كل الوقت سببا كما جعل ظرفا يلزم منه احد المختارين امانا تأخير الاداء عن وقته او تقدمه على سببه لانه لا بد فيه من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية ولوروى فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولوروى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو متعبد لالة العقل واذا لم يمكن اجتماعهما وقد ثبت الاولى

ومعنى سببته لها ان الواجب الحقيقي وهو الله تعالى رب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة متسلسلة تيسرا كالمالك على الشراء والمالك على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليه اضافة الى هذه الامور وهذه الامور تجعل مؤثرة بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق بخلق الله تعالى غيب المماسمة (قوله ان ظرفية الوقت هـ) يعني لوجوب كل الوقت سببا كما جعل ظرفا يلزم منه احد المختارين امانا تأخير الاداء عن وقته او تقدمه على سببه لانه لا بد فيه من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية ولوروى فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولوروى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو متعبد لالة العقل واذا لم يمكن اجتماعهما وقد ثبت الاولى

لأن الكلام فيما فضل وقته من الأداء فأتى الثاني فثبت أن السبب جزء منه
فإن قيل لأنهم سببية البعض من انتفاء سببية الكل لجواز أن يكون السبب
مطلق الوقت لأكمله ولا يعضه والمطلق أعظم منه حافظاً لا يمكن ذلك لأن في الإطلاق
يدخل الكل والبعض فيلزم حينئذ أن يصبح جعل الكل سبباً من حيث هو مطلق
الوقت وقد ثبت بطلانه فلا بد من تقييده بالبعض فيكون السبب هو البعض
لأن الإطلاق الشاملة وللعلل (قوله المحاط غير السبب) لأن المحاط هو المؤدي
والسبب هو نفس الوجوب (قوله لكنه يستلزمه) أي لكن المحاط يستلزم
الوجوب وإذا استلزمه تلزم المساواة المذكورة لأن النظر فيسبب كل يستلزم
تقديم المحاط على الوقت يستلزم أيضاً تقديم الوجوب عليه بواسطة المحاط وكونه
سبباً له يستلزم تأخيره عن الوقت فلزم المتأخرة (قوله سواء وليه الشروع أم لا)
أي مع قطع النظر عن مقارنة الشروع له وعدم مقارنته (قوله والالماصيح
الأداء آه) أي لو كان السبب هو الجزء الأخير على التعيين لما صح الأداء قبل
ذلك الجزء لامتناع تقدم السبب على السبب فإن قيل إن السبب هو نفس
الوجوب للأداء ولا وجوب الأداء فلا يلزم من تقدم الأداء على ذلك الجزء
الأخير تقدم السبب على السبب فلنا خلاف في تقدم نفس الوجوب على الأداء
ووجوب الأداء فيلزم بالضرورة من تقدم الأداء على ذلك الجزء تقدم الوجوب
عليه أيضاً وإلى ما أشار بقوله أنه لأداء قبل الوجوب (قوله ظهر أن السبب هو
الجزء الأول آه) فيه بحث من وجهين أحدهما أنه لا يلزم من عدم تعيين الجزء الأول
والآخر للسببية ظهور كون السبب هو الجزء الأول لجواز أن يكون
كسراً معينا من الكسور كالثلث والرابع والخمسة والتصف والثاني أن المقصود
ههنا بيان تعيين جزء من الوقت للسببية لا بيان كون الجزء الأول سبباً بلا تعيين
لأن كونه سبباً بلا تعيين علم مما سبق حيث أثبت أن السبب جزء من الوقت لأكمله
وهو شامل لجميع الأجزاء فإذا أثبت أن السبب جزء من الوقت بلا تعيين لأكمله
ثم أبطل كون الجزء الأول والآخر متعيناً للسببية فكان المقام مقام بيان تعيين
الجزء للسببية بذكر المرجح فالأولى أن يقال وإذا لم يتعين الأول ولا الآخر ظهر
أن السبب هو الجزء الذي اتصل به الأداء ويليئه الشروع على ما وقع
في التلويح فكان اتصال الأداء هو المعين والجواب عن الأول أن عدم جواز
كون تلك الكسور سبباً ظاهر لعدم المرجح فلا حاجة إلى إبطاله وعن الثاني
بأن ههنا ثلاثة مقامات الأول بيان أن السبب هو الجزء أي جزء كان لا الكل

وقد ثبت الأول لأن الكلام في الأداء
لا القضاء فأتى الثاني فإن قيل المحاط غير
السبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه
أداء الأداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك
الجزء لا يجوز أن يكون أول الوقت
على التعيين سواء وليه الشروع أم لا
والالماصيح على من صار أهلاً لها
بعده والالزام باطل بالأجاء ولا آخره
على التعيين والالماصيح الأداء في الأول
لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت
أنه لا أداء قبل الوجوب وإذا لم يتعين الجزء
الأول ولا الآخر ظهر أن السبب هو
الجزء الأول وإن لم يتعين للسببية لسلامته
من المزاح إذا المعلوم لا يصح أن يكون
معارضاً للموجود

وقد ذكر ذلك بقوله قلنا السبب جزء من الوقت والثاني يسألان ذلك الجزء وهو
الجزء الأول لوجوده من جمعه وهو الوجود الأول ولعدمه الزمان اتصاله بغيره لا بزمان
الوجود وقد ذكر ذلك بقوله هو الأول والثالث بيان تقرر السبب في الجزء الآخر
وقد ذكر ذلك بقوله ثم إن أوله الشروع فعلى هذا يكون معنى قوله الشارح
وإن لم يتعين للهيبة وإن لم تقرر السببية فيه لأن الجزء الأول يتعين للسببية
لعدمه وعدمه من جهة إلا أنه لا تقرر فيه السببية لعدم اتصاله بالآداء به وكذا
يكون معنى قوله السابق على التعين بمعنى تقرر فيه السببية أي لا يجوز
أن يكون أول الوقت على أن يتكون السببية متعينة فيه مع قطع النظر عن
الاتصال بالشروع فيه وإعلم أنه وجه الله من جانب الظرف هو كل الوقت والسبب
هو الجزء الأول ولم يتعين ههنا الشرط بله مطلق الوقت أو كله أو الجزء منه
وقد اختلفت فيه أربابهم في التلويح أنه هو الجزء الأول من الوقت وبه يصريح
المصنف فيما بعد حيث قال والشرطية كالسببية الأتي الاتصال بالكل وقال
في شرح المغني للسراري الهندي إن السبب هو الجزء السابق والظرف هو جمع
الوقت والشرط هو الجزء المقارن للآداء وهو للآداء سببا لولم يكن الحال شروط
للأحوال وقال في التلويح إن الظرف هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل
به الآداء بخلافه كذا كمال المصنف من أن الظرف هو كل الوقت والسبب هو الجزء
الأول مع قطع النظر عن اتصال الآداء به وقائمه الاتصال في تقرر السببية
في الجزء الثاني نفس السببية على ما ظهر في التلويح والتحقيق ما ذكره رحمه الله لأن
المطلق يشمل الجزء كإشتمال الكل وقد ثبت أن الجزء ليس بظرف بل الظرف هو
كل الوقت وإن اتصال الآداء بالجزء لا يمدخله في أصل السببية ثم علم أن في قوله
وإذا لم يتعين الجزء الأول ولا الآخر إلى قوله إلى جزء يسع ما بعده الخبر عفا شفرة
إلى ما ذهب إليه جمهور أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين من أن
الواجب إذا تعلق بوقت يفضل عن آدائه يسمى واجبا موقعا كإشتمال ذلك الوقت
مطلقا ومعنى التوسع أن جمع أجزاء الوقت وقت لآدائه بطريق الاتصال من جزء
إلى آخر فمما يرجع إلى سقوط الفرض ويجوز له عليه التأخير عن أول الوقت إلى
أن يتضيق الوقت بأن يعلم أنه لو أخر عنه فالت آداء فحينئذ يمرم التأخير وهذا إن شاء
على أن وجوب الآداء يفصل عن نفس الوجوب وإن الخطأ بالآداء لا ينبغي
لأنكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال أنه شاق الوجوب لأن الواجب
على الأوسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب أن يجوز تركه لا يعاقب

عليه وهذا جمع بين المتأفين ثم اختلف المتكرون فقال بعضهم الموقوف يتعلق
 بأول الوقت فان اخره فهو قضاء وقال بعضهم انه يتعلق باخره فان قدمه فهو نفل
 يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من خاله عند آخرين منهم
 فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا واستدل
 القائلون بأنه يتعلق بأول الوقت بان الواجب الموقت لا ينظر لوجوبه بعد استكمال
 شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كافي سائر الاحكام مع اسبابها
 واذا ثبت الوجوب بأول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لامتناع التوسع
 على ما تقدم انما واستدل القائلون بأنه يتعلق باخر الوقت وهم العراقيون
 من اصحابنا بأنه لما جاز التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما تقدم كان
 الوجوب متعلقا باخره ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض منهم لانه
 ممكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل وانم وهذا احد الثقل الا ان باداة يحصل
 المطلوب وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض في آخر الوقت كمن توفضا
 قبل دخول الوقت يقع نفلا ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت واما
 بان يكون موقفا كان كراهة المجلة قبل الحول فانه اذا جعل شاة من اربعين شاة الى
 الساعى ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما
 وان كان الساعى تصدق بها كان متطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون
 كان المؤدى زكاة واستدل الجمهور بالنصوص والاجماع فان قوله تعالى اقم
 الصلاة لدلوك الشمس وقول خيرايل عليه السلام في حديث الامامة ما بين
 هذين الوقتين وقتك ولاملك وقول النبي عليه السلام ان للصلاة اولاً وآخر اى
 لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت لا ذاء الواجب وليس
 المراد تطبيق فعل الصلاة على اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع
 فلم يبق سوى انه اراد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف
 مخيرا في اقتضائه في اى جزء شاء ضرورة امتناع قسم آخر فسلم ان التوسع ثابت
 شرعا وليس بممتنع عقلا ايضا وهو ظاهر وكذا الاجماع منه قد على ان الواجب
 انما يأتى بنية الظهر لانية الثقل ولا يطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعضهم
 التأدى بنية الثقل ولو كان موقفا كما زعم الباقرن التأدى بمطلق النية واستوت
 فيه نية الثقل والفرض وقولهم وجد في المؤدى في اول الوقت بمنوع لان ذلك
 ليس بترك بل تأخير ثبت باذن الشرع وشارحه الله بابطال تعيين الجزء الاول
 والجزء الاخر الى ردهذين المذهبين (قوله ولصحة الاداء) عطف على قوله اسلامته

ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سبيل المصاح

(قوله ولولم يكن سببا) أي الجزء الأول لما صح أي الأداء اذ لا بد لمن تقدم السبب ولا شيء ههنا غير الجزء الأول (قوله ولا تنفائها) شروع في بيان وقت القضاء حاصله أن الدلائل ذالقة على سببية كل الوقت لكنها عندنا في الأداء إلى البعض لصورة المناقاة ولما انتفت تلك المناقاة في القضاء بانتفاء الظرفية رجع الأمر إلى الأصل (قوله أي كل الوقت) أي كل الوقت المصابق (قوله ثم إن وليه الشروع) شروع في بيان ما تفرقه السببية وهو اتصال الأداء به فإن قيل المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الأداء ولا وجوب الأداء فليس حاجة إلى اتصال الأداء به أوجب بأن الوجوب مفصل إلى الأداء فيصير الأداء أيضا مستبها بواسطة الوجوب فيختار الاتصال به (قوله بأن يقع أول الشروع بعد ذلك الجزء) فإن قيل حين وقع الشروع في الجزء القائم انعدم الجزء الأول لأن اجراء الزمان معدات فكيف يصور اتصال الأداء وتقرر السببية بالعدم قلنا نعم إلا أن الشروع اعتبره موجودا فإن قيل إن السببية عرض وكذا الزمان والعرض لا يقوم بالعرض على ما بين في الكلام قلنا قد جوز ذلك في الكلام أيضا على أن الشروع اعتبره في حكم الجواهر قال في المتن فإن اتصل به الأداء تقررته السببية فاخلفوا في تفسيره ففسره المتأني مثل ما فسر المشارح بأن يقع أول الشروع آء وقال الفاضل السمرقاني المراد به أن يقع أول الشروع في الجزء الأول الذي لا يتجزى ورده القائل بأنه تقدم السبب على المسبب واجب ووقوع أول الشروع في الجزء الذي فرض أنه سبب يتأني التقديم بل يقتضي المقارنة الظرفية واعترض عليه بأن السببية لا تقتضي التقديم الزماني بل التقديم الذاتي كاف لتقديم حركة الأصبع على حركة المفتاح وأوجب عنه بأن معنى سببية الوقت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه وفي لوازم الشكر سبق النعمة سبقا زمانيا ووربنا هذا غير ثابت فإن اسباب الشروع غير ملزمة بتأثيرها لكونها إمارات في الحقيقة فعمل منه أن القول باقتران الشروع بأول الجزء ليس مخصصا للشافعية بل قال به بعض الخنفية أيضا ثم المراد بالشافعية ههنا ليس كلهم بل بعض منهم وهم القائلون بأن الوجوب يتعلق بأول الجز منكرين التوسع على ما تقدم أنفا مع جوابه (قوله صححت عندهم) فإن قيل إذا لم يشرن بأول الجزء منه فهل يصح عندهم قلت لا بل يكون قضاء على ما تقدم لأنهم أنكروا التوسع وقالوا بالقضاء في الجزء الثاني (قوله قلنا بعد تسليم الرواية آء) الظاهر أنه إشارة إلى منع المتقدمين المتأني كورتين أحدهما قبل السؤال والاخرى بعده

(ولا تنفائها في حق القضاء) سبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) أي السبب في حق القضاء (الكل) أي كل الوقت (التم) أي بعد ما كان السبب هو الجزء الأول (الرواية) أي ذلك الجزء (الشروع) بأن يقع أول الشروع بعد تلك الجزء خلافا للشافعية فإن المقارنة به تعتبر عندهم فإن فرضنا تقارن أول الصلاة بأول جزء من الوقت صححت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فإن قيل التقديم الذاتي كاف في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وأمكن أن لا يتقدم جزء لا يتجزى أن معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه

على ترتيب اللفظ والتشريع يعني لانسلم رواية المقارنة بالجزء الاول من الشافعية
 وكيفية التقديم الذاتي ولما يكتفى ان لو امكن تقدم جزء لا يتجزأ عن الزمان لم يكن
 غير ممكن ولو سلم ذلك لكان ذلك الرواية عنهم وكيفية التقديم الذاتي بناء على امكن
 عدم تقدم جزء لا يتجزأ فيقولوا ما كان ان لا يتقدم اشارة الى سند النسخ الثاني قال
 في منهاج الشافعي انا لو فرضنا تقارن اول الصلاة باول الوقت صح عند الشافعية
 وقال بعض الفضلاء هذه الرواية متنوعة ففيه اشارة الى ما ذكرناه من التعيين
 (يقوله سبق التهمة) اي زمانا على ما هو المطلوب (قوله تنقل اي السببية عن ذلك
 الجزء) لانه لو لم تنقل السببية عنه الى الثاني بل بقيت فيه يلزم عدم وجوب
 الصلاة على الطاهر من الحيض والنفاس والمقي من الجنون والكافر اذا اسلم
 بعد انقضاء الجزء الاول الذي هو السبب كالوطهرت واذا قل اواصل بعد خروج
 وقت الظهر مثلا فانه لا يجب الظهر عليه ويلزم على من سافر في الجزء الثاني
 ان يصلي ان بعا وعلى من اقام في الجزء الثاني ان يصلي ركعتين لانقضاء السبب
 مع ان الاجر بالعكس فان من سافر في الجزء الثاني يصلي صلاة المسافر ومن اقام
 فيه يصلي صلاة المقيم بالاجماع فثبت هذه الاحكام على انتقال السببية من الاول
 الى الثاني في الجزء الضيق بالضرورة فان قيل لانسلم بحقيق الضرورة في الانتقال
 منه اليه لواز ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لمحصل
 تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب في هذا المجموع ايضا كما في الجزء
 المتصل به الاداء قلنا لا يجوز ذلك لان فيه تخطيا عن القليل وهو الجزء
 المتصل به الاداء الى الكثير وهو جميع ما تقدم من الاجزاء وذلك لا يجوز
 بلا دليل لان الدليل قد دل على ان السبب هو الكل ثم اقتضت الضرورة ان ينقله
 الى الجزء الاخرى ثم ثبات السببية لجميع ما تقدم على الاداء من الاجزاء لا دليل
 عن دليل ولا دليل فننقل بالضرورة الى الجزء الذي يتصل به الاداء والحاصل
 ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم معه الاجزاء المتقدمة
 على الاداء لولا قلنا لم تضم اليه يلزم ترجيح المدوم على الوجود مع صلاحية
 الوجود للسببية والاتصال المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزمه التخطي
 من القليل الى الكثير بلا دليل وهو فاسد ايضا فمع انتقاله فان قيل قد يقرر
 في محله ان عاء الحكم يستغنى عن بقاء السبب فيفسد ما ثبت في غير في ذاته
 بدخول الجزء الاول ولم يتصل به الاداء فالحق حاجة الى انتقال السببية الى الجزء
 المتصل به الاداء لاستغناء الحكم عن السبب بقاءه وقد قرر ايضا

ومن لوازم السكر سقي التهمة (تقرر)
 اي السببية (فيه) اي في الجزء الذي يليه
 الشروع (والا) اي وان لم يله الشروع
 (انتقل) اي السببية عن ذلك الجزء ملتصبا
 ذلك الانتقال (بالترتيب) يلزم يكون الى
 الثاني ثم الى الثالث ثم ثم فان قيل الانتقال
 من خواص الجواهر فلا يتصور
 في الاعراض والامور الاعتبارية

في القوم بالشرعية باقية شرعا لانها في حكم الجواهر فيجوز ان يكون الجزاء
 بالاول بل يشرعها بلا حاجة الى الانتقال لعدم لزوم ترجيح المعلوم على الوجود
 المحجب عن الاول بانه لو كان كذلك لزم عدم وجوب الصلاة على من طهر من
 الحيض والنفس بعد الجزء الاول لعدم ثبوت الحكم عليه وقت انعقاد السبب
 لان الياء بعد الشبوت وفيه نظير لان اول الوقت في حقه هو الجزء الذي طهر فيه
 ومن التمسك بان الوجود حقيقة وحكما اولى من الوجود حكما فقط (قوله
 كالمالك) فانه عبارة عن القدرة على التصرف (قوله الى جزء يسع مابعده)
 قال في الكشف هذا لما لفظ جانب العلة لان يكون ذلك شرطا حتى لو ادرك اقل
 من ذلك يجب عليه الصلاة انتهى وهذا بناء على ان امكان القدرة لئولهم امتداد
 الوقت يوجد في اقل ما يسع فيه العزيمة اعلم ان عبارة القوم مختلفة ههنا فقال
 فخر الاسلام واذا انتهت السببية الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت
 السببية لما يلي الشروع في الاداء واعترض عليه بان قوله الى آخر الوقت ان حمل
 على وقت التضييق لاعلى الوقت الذي لا يسع فيه الا الفرض على ما يشعر به
 قوله يعني تعين الاداء لازما لان الاداء لا يتعين الا في ذلك الوقت ايقا فاصار هذا
 من هذا من غير ان يعلم ان الثلاثة لان استقرار السببية في وقت تعين الاداء هو
 منتهى زفر وعندنا لا تستقر فيه بل تنقل الى ما بعده ايضا ان لم يحصل الاداء به
 وان حمل على الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة
 لان تعين الاداء ثابت قبله واجيب باختبار الشق الاول ومجمل قوله استقرت
 السببية على استقرارها في حق وجوب الاداء لاقى عدم جواز الانتقال ورد
 على من يفتن منقوك كلامه واجاب بعضهم عن الاصل الاشكال باختبار الشق الثاني
 ومجمل قوله حتى تعين الاداء لا يؤمن على تقرر الواجب يعني اذا انتهى الانتقال الى
 آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط واستقرت السببية
 على ذلك الجزء ان اتصل بالجزء به ولا تنقل الى غيره اذ لم يبق بعد شيء يحتمل
 الانتقال اليه ولهذا اعتبر حال المكلف فيه وان لم يتصل بالشروع به فنقل الى
 حال لكونه فضله ورد بانه بعد من الاول وقيل الصواب في الجواب ان المراد به
 هو الجزء الاخير بناء على توهم امتداد الوقت وقوله حتى تعين الاداء لا يشار
 الى حال المكلف في ذلك الجزء من عند ذلك الجزء باعتبار حال المكلف باعتباره
 بالعارض وزوالها من الحيض والطهر والصبي والبلوغ والكفر واليهودون
 يعني فان اتصل به الاداء تقرر السببية فيه والانتقال الى ان يتحقق

تعلق قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور
 الشرعية لها حكم الجواهر
 فجري فيها الانتقال ونحوه كالمالك
 وغيره (الى جزء) متعلق بمتن (يسع
 ما بعده) اي ما بعد ذلك الجزء (الجزء)
 منصوب مفعول يسع

الوقت عند زفرو عندنا تنقل الى آخر جزء من اجزائه الوقت فتعين السببية فيه واعترض عليه القائل بوجهين احدهما ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء لضرورة رعاية النظر فيسوة وقد قامت بالنسبة الى الجزء الاخير اذ لا طرفة فيه مع انكم قلتم بالانتقال اليه وثانيهما ان قولكم بتعين الجزء الاخير للسببية وتقرر فيه مع قولكم عند الفوات تنقل السببية الى كل الوقت يتدافعان ثم اجاب عن الاول بأنه يجوز ان يكون مرادهم بالجزء الاخير هو الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيره لاجزاء الذي لاجزاء بعده اصلا وعن الثاني بأنه يجوز ان يكون مرادهم ان لا تنقل السببية عنه الى جزء من اجزاء الوقت لان لا تنقل الى شيء اصلا اذ اذرفت هذا فالمنصف رحمه الله اشار بقوله الى جزء يسع ما بعده التحريم الى ان المراد بالجزء الاخير الذي تنقر فيه السببية هو الجزء الذي يسع ما بعده التحريم على ما ذكره القائل في الجواب لاجزاء الاخير الذي لاجزاء بعده اصلا واقول لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لاجزاء بعده وتقررت فيه لزم وجود السبب بدون السبب وهو الاداء لانه بعد الانتقال الى هذا الجزء لا يمكن له الاداء بعده لان ما بعده وقت القضاء والفرص ان الاداء لم يتصل بهذا الجزء والا لما انتقلت السببية اليه بل تنقر في الجزء الذي قبله فعمل ان ما تنقر فيه السببية بحيث لا تنقل بعده الا الى الكل هو الجزء الذي يسع ما بعده التحريم (قوله وانما اقتصر على هذا الجزء) اي الذي يسع ما بعده التحريم (قوله ليتاني الشروع في الوقت) اذ لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لاجزاء بعده لا يمكن له الشروع في الوقت لان ما بعده هذا الجزء ليس وقت الاداء وانتقال السببية الى هذا الجزء دليل على انه لم يشروع في هذا الجزء والا لما انتقلت السببية اليه بل تنقر في الجزء الذي قبله فلا بد ان يقتصر الانتقال في الجزء الذي يسع ما بعده التحريم حتى يوجد الشروع في الوقت (قوله اما لما ذكرناه) دفع لما وهم من انه لا فائدة في حصول الشروع في الوقت مع كون اتمام الفرض بعد خروج الوقت فيجوز ان لا يقتصر الانتقال على هذا الجزء بل يتجاوز الى آخر جزء لاجزاء بعده اصلا الا وقت القضاء فاجاب بوجهين احدهما ان فائدة كون ما شريع فيه اداء حقيقة وثانيهما لاجباب القضاء عليه بناء على توهم امتداده انما يكون بعد الشروع في الوقت لا بعد خروج الوقت ولا يخفى عليك ان لاجباب القضاء عليه بناء على توهم امتداد الوقت انما تنشئ فيمن صار اهلا في الجزء الاخير من طهر او اسلم فيه واما من صار اهلا في اول الوقت ولم يؤد فان لاجباب القضاء

وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتاني الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب هو انه لو شريع في الوقت وأتم بعد خروجه كان ذلك اداء لقضاء واما لما سألني ان توهم امتداد الوقت يوقف التمسك كاف في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافا لفر)

هائية يتوجه في الجزء الذي يسع ما بعده يفرض الوقت ولا يتأخر الى آخر الجزء
 (قوله فان الانتقال ينتهي عنده) اي انتقال السببية فان انتقال خيار تأخير
 الاداء الى هذا الجزء اي الذي لا يسع ما بعده الا فرض الوقت اتفاق بين زفر وبين
 علمائنا الثلاثة وانما الخلاف في انتقال السببية فقال زفر ان انتقال السببية ينتهي
 الى هذا الجزء مثل خيار تأخير الاداء حذرا عن التكليف بما لا يطابق وقال
 علمائنا الثلاثة لا ينتهي عنده هذا الجزء بل تنقل الى جزء يسع ما بعده التخرمة
 واعتبر من تلقا كفي على قول علمائنا بلزم على قولهم احد الامرين اما عدم
 توجه الخطاب حال تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد انتقال
 السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق عليه
 او لا فعلى الاول يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب وعلى الثاني يلزم عدم
 توجه الخطاب حال تضيق الوقت وكلاهما ممنوع فبما يؤدي اليه يكون ايضا
 كذلك ثم اجاب عنه بان اختيار الشق الاول وهو ان الاداء مستحق عليه في الجزء
 السابق عليه وقوله فعلى هذا يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب ممنوع وانما
 يلزم ذلك ان لو كان الجزء السابق سببا لبقاء الخطاب وليس كذلك لان البقاء
 يستثنى عن السبب وانما يحتاج اليه هو الحدوث (قوله واجابوا عنه) حاصله
 منع لزوم تكليف المحال على قول علمائنا الثلاثة وتوضيحه ان وجوب الاداء
 على نوعين نوع يكون فعل المأمور به فيه مطلوبا بنفسه من المكلف حتى لا يتم فيه
 بترك الفعل ولا بد فيه من الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات وصحة الاسباب
 حقيقة ونوع لا يكون فعل الاداء فيه مطلوبا بنفسه حتى لا يتم فيه بترك الاداء
 بل المطلوب فيه ثبوت خلفه وهو القضاء ويكتفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة
 ولا تشترط حقيقة الاستطاعة كما في مسألة التام والمغيب عليه فان وجوب
 الاداء بمعنى النوع الاول وان لم يوجد فيهما لعدم شرطه وهو حقيقة القدرة ولكن
 وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني قد تحقق فيهما لوجود شرطه وهو تصور
 القدرة وامكانها بالانباء والاتفاق في الوقت حتى وجب القضاء عليهما بناء على
 تحقق وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني ولم يأخرا بالتأخير عن الوقت لعدم
 تحقق وجوب الاداء بمعنى النوع الاول في مانحن فيه اذا انتقلت السببية فيه
 الى الجزء الذي يسع ما بعده التخرمة فقط وتوجه الخطاب في ذلك الجزء لتقرر
 السببية فيه فالمطلوب بذلك الخطاب هو خلف الاداء وهو القضاء لانفس الاداء
 فلا يلزم تكليف المحال لان هذا التكليف ليس بمحال فلو اسلم الكافر او ظهرت

فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء
 لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان
 الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف
 بالمحال واجابوا عنه بأنه إنما يؤدي اليه
 لو كان المطلوب عين ما كلف به
 وهو الاداء

الخاص اوافق المجنون في الجزء الاخير يلزم القضاء لثبوت وجوب الاداء
في حقهم بمعنى النوع الثاني لوجود امكان القدرة بمعنى سلامة الآلات بتوهم
امتداد الوقت بوقف الشمس فان قيل هذا فيمن صار اهلا للاداء في آخر الوقت
فهل هو كذلك فيمن كان اهلا في اول الوقت ولم يؤدى بل تأخر الاداء الى جزء يسع
ما بعده الفرض وتوجه فيه الخطاب ولم يؤد فيه ايضا وتأخر الى جزء قرر فيه
السببية وهو جزء يسع ما بعده الحرمة فقط قلنا نعم لان وجوب الاداء فيه معنى
النوع الاول فان قيل فعلى هذا يلزم توجه الخطاب بلا سبب لاقضاء الجزء الذي
كان سببا لتوجه الخطاب قلنا ممنوع بكيفية ان السبب قد وجد عند توجه
الخطاب وانتفاؤه في حال بقاء الخطاب لا يضر لان بقاء مستغن على السبب
ولا يخفى عليك ان هذا الجواب متى على تسليم وجود التكليف بتوجه الخطاب
في الجزء الذي تقررت السببية فيه وقد يجاب عنه ايضا بان يقال لان لم يوجد
التكليف في ذلك الجزء لعدم قدرته على الاداء وكفاية توهم القدرة بمعنى سلامة
الآلات ممنوعة كيف وان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس مثل توهم حدوث
آلة الطيران وحدوث آلة الاصلار والمشي للاعشى والمعدوم مع ذلك لا يصح
التكليف بالطيران والابصار والمشي وكذا لا يصح التكليف بالحج بناء على توهم
حدوث الزاد والراحلة ولزوم القضاء للثائم والغنم عليه ولكن صار اهلا في آخر
الوقت ليس بناء على وجوب الاداء حتى يحتاج الى وجود التكليف بل بناء على
نفس الوجوب الثالث بالجزء الذي يسع ما بعده الحرمة وهذا جواب حسن لكن
كلام المجيب لا يساعد لان الظاهر منه هو الجواب الاول لكن في قوله واما اذا
كان المطلوب تحقيق الوجوب في الذمة نظر لان المتنازع من لفظ المطلوب هو
المطلوب بالخطاب اعني الاداء لا تحقيق نفس الوجوب في الذمة لانها انما تحقق به
بشر السببية في الجزء الاخير الذي يسع ما بعده الحرمة لا بالخطاب (قوله ولئن
سلنا آه) توضيحه ان وجوب الاداء على نوعين نوع لا يكتفي فيه امكان القدرة
ونوع يكتفي فيه امكان القدرة على ما ذكرناه فاذا تقررت السببية في الجزء الذي
يسع ما بعده الحرمة وتوجه الخطاب فيه بالاداء فاجاب الاداء بهذا الخطاب ليس
لطلب نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالتحال بل لطلب القضاء ووجوب الاداء بهذا
المعنى يكتفي فيه امكان القدرة وقد امكن توهم امتداد الوقت ولو لم يكن فيه غير كاف
بل لا بد من وجود القدرة على الاداء حقيقة لكن وجودها حاصل ههنا وسأني
شرح باقي الكلامه في بحث تكليف ما لا يطاق ان شاء الله تعالى (قوله من انما يفتقر)

اما اذا كان المطلوب تحقيق الوجوب
في الذمة يلزم القضاء فلا قال صاحب
الفتح ولئن سلنا ان امكان القدرة
على الاداء غير كاف لوجوب القضاء
بل يشترط لوجوب القضاء وجود
القدرة على الاداء فوجود القدرة على
الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي
تشرط لوجود العبادات متقدمة هي
سلامة الاسباب والآلات فقط وهي
حاصلة ولا تشرط القدرة التامة الحقيقية
لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون
مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا
يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه
بحث اما الاول فلانه مناقض لما قال
في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان
تضييق الوقت عن الواجب غير واقع
لانه تكليف بما لا يطاق لا يفرض القضاء

لان تضيق الوقت للقضاء ينشأ في حصول القدرة على الاداء بمعنى سلامة
 الآلات والأسباب ولا يخفى عليك ان توهم هذا التناقض مدفوع بصرف
 الاستيلاء الى مجموع قوله غير واقع وقوله تكليف بما لا يطاق الى الاول فقط يعني
 ان تضيق الوقت عن الواجب واقع وليس تكليفاً بما لا يطاق اذا كان التكليف
 لغرض القضاء حاصله ان تضيق الوقت ليس بتكليف بما لا يطاق اذا كان
 التكليف للقضاء (قوله ان هذا الوقت لسلامة اياه) فيدان المقصود بالتكليف
 قد يكون نفس ماكلف به وقد يكون خلفه على مأمور واذا كان عين ماكلف به
 شرط سلامة الآلات في حق عين ماكلف به واذا كان خلفه شرط سلامة
 الآلات في حق الخلف لاني حتى الاصل على ما صرح به في الكشف ففيما نحن
 فيه لما كان المطلوب هو الخلف اعني القضاء لا الاصل اعني الاداء شرط سلامة
 وقت القضاء لسلامة وقت الاداء ولا خفاء في سلامة وقت القضاء (قوله
 ان يختار ما ذكر في الطريقة) بان يقال لانتم انه تكليف بالتحال لان المطلوب
 بهذا التكليف ليس نفس الاداء حتى يكون تكليفاً بالتحال بل خلفه فلا يكون
 محالاً لكفاية امكن القدرة على الاداء في هذا التكليف ولو سلم ان المطلوب به نفس
 الاداء ولكنه ليس محالاً لعدم تضيق الوقت من الاداء لان اتمامه بعد خروج
 الوقت اداء لا قضاء اقول الاولى في تقرير الجواب عنه ان قال لانتم انه تكليف
 بالتحال وانما يكون تكليفاً بالتحال ان لو وجد في ذلك الجزاء تكليف لكنه لم يوجد
 لعدم القدرة فيه على الاداء وجوب القضاء على من صار اهلاً للاداء في ذلك
 الجزاء اتمامه لتحقيق نفس الوجوب بسبب ذلك الجزاء المقرر فيه السببية لا وجوب
 الاداء عليه لان وجوب القضاء انما يمتد على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
 ولو سلم وجود التكليف فيه لكن لانتم انه محال وانما يكون محالاً لان لو كان
 المطلوب نفس الاداء لكنه خلفه ولو سلم انه نفس الاداء لكن لانتم انه محال لكون
 التعميم بعد خروج الوقت اداء لا قضاء (قوله يجب عليهم القضاء) اما لتحقيق نفس
 الوجوب او لتحقيق وجوب الاداء بالمعنى الثاني على ما تقدم ولو كان مقيماً في ذلك
 الجزاء يجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافراً في سائر الاجزاء ولو كان مسافراً
 في ذلك الجزاء يجب عليه صلاة السفر وان كان مقيماً في الاجزاء المتقدمة (قوله
 خلافاً لفر) قال اذا صار اهلاً للتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ
 الصبي او طهرت الحائض او انقضى الجنون فيه بحيث لا يمكن من اداء الفرض
 فيه لا يجب عليه القضاء لعدم كونه قادراً على الاداء جهة لقوات الوقت الذي

واما ثانياً فلان الوقت لكونه شرطاً
 للاداء آفته وسلامته ان يكون بحيث
 يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته
 فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة
 التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا
 الوقت لسلامة له بهذا المعنى فالطريق
 في التسليم ان يختار ما ذكر في الطريقة
 (فيعتبر) تفرع على انتقال السببية
 الى الجزاء الأخير (حدوث الاهلية)
 اي اهلية المكلف لاداء ماكلف به
 كالسلام والبلوغ واتقطاع الحيض
 ونحو ذلك (فيه) اي في ذلك الجزاء
 من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ
 او طهرت فيه يجب عليهم القضاء
 (او يعتبر زوالها) اي زوال الاهلية
 (فيه ايضا) كغروب مقابلات ما ذكر
 حتى اذا كان المكلف اهلاً للاداء ان
 هذا الوقت في البيان بين اوان يتصل به
 بالله تعالى او حاجت لا يجب عليه
 القضاء (خلافاً له) اي لفر (في الاول)
 فان السببية لما لم تنقل عنده الى هذا
 التقديم يعتمد الاهلية الحادثة فيه فلم
 يحكم بوجوب القضاء على اهل
 فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع
 القضاء وقد عرفت جوابه (و) خلافاً
 (لشافعي في الثاني) وكذا في الاول على
 قول ودليه عين دليل

من ضرورات القدرة على الاداء فلم يكن مكلفا به والقضاء يقتضي عليه والقول
 باحتمال القدرة بتوهم امتداد الوقت احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا لصحة
 التكليف لعدم حصول المقصوده الا ترى ان احتمال القدرة على سفر الحج بدون
 الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشبح الفاني واحتمال القدرة على
 القيام والركوع والسجود للمريض المذنب والمقعذ بزوال المرض وان ما نة
 واحتمال الابصار للاعشى زوال العمى اقرب الى الوجوب من هذا الاحتمال ومع
 ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى قلنا لا نسلم عدم وجود القدرة على الاداء
 في ذلك الوقت ولو سلم فلا نسلم عدم كفاية امكان القدرة ولو سلم فلا نسلم ان القضاء
 مبنى على الاداء بل على نفس الوجوب على ما عرفت آتفا فيجب القضاء على من
 صار اهلا في الجزء الاخير بزوال المانع حتى لو انقطع دمها على العشرة وقديني من
 الوقت جزء كان عليها قضاء تلك الصلاة وان لم تدر لك وقت الغسل وان انقطع على
 مادون العشرة وقديني من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغسل وتجرم للصلاة كان
 عليها قضاء تلك الصلاة والا فلا لان مادون الغتسل في مادون العشرة من جملة
 الحيض وقوله لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء ان اراد به ان امتناع
 الاداء بمعنى المطلوب نفسه فاللازمة بمنوعة وان اراد به الاداء بمعنى المطلوب
 خلفه لانه لا نسلم فاللازمة مسئلة لكن امتناع الاداء بهذا المعنى ممنوع لان امكان
 القدرة على الاداء بهذا المعنى كاف في تحققه وقد امكن على ما مر بيانه (قوله
 ومنع تقرر الواجب في الذمة) فان قيل اذا لم يقرر الواجب في الذمة فالوعدى
 في اول الوقت الى قبيل جزء تقرر فيه الواجب لا يكون آتيا بالواجب قلنا بعد
 الشروع فيه يكون واجبا واليه اشار بقوله فانه انما يقرر بقرار السببية في الوقت
 (قوله اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية) فيه انه لو قال ما به يقرر عليه السببية
 لكان اولى تأمل (قوله ويعتبر في كمال الواجب) شروع في بيان ما به يكون
 الواجب كاملا وما به يكون ناقصا يعني ان حال المكلف في حدوث العوارض
 المانعة من الاهلية وزوالها كما يعتبر عند الجزء الذي تقررت السببية فيه على
 ما تقدم كذلك يعتبر صفة ذلك الجزء من الصحة والفساد في كمال الواجب ونقصانه
 فان كان ذلك الجزء صحيحا يان لا يكون موصوفا بالاكراهة ولا عتسوبا الى
 الشيطان كان ماوجب فيه كاملا كما في الفجر وان كان فاسدا اي ناقصا كان
 ماوجب فيه ناقصا فاذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه
 وجب ناقصا انقصان في سببه وبالغروب ينتفي انقصان فيأدى كاملا ولو طلعت

واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان
 وجوب الاداء في العبادات البدنية لما لم
 يغير عنده نفس الوجوب وقد وجدت
 في اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب
 الاداء فيه ايضا فقرر الواجب في الذمة
 بتوجه الخطاب وبعد تقرر لا يزول الوقت
 بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب
 ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما
 يقرر السببية في الوقت ثم لما بين اصل
 السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية
 فقال (ويوقف تقررهما) اي تقرر
 السببية (في الجزء) سواء كان هو الجزء
 الاول او الجزء الذي لا يسع ما بعده
 الا الحرعة او ما بينهما من الاجزاء
 (على اتصاله) اي اتصال الشروع
 بذلك الجزء (ويوقف تقررهما في الكل
 على انتفاءه) اي انتفاء الشروع
 في الوقت فانه قد عرفت ان السبب
 الاصل هو الكل وانما انتقل الى الجزء
 لضرورة المناقاة فاذا خلا عن الشروع
 فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه
 السببية (ويعتبر في كمال الواجب
 ونقصانه) ووصف (ما تقرر فيه السببية)
 وحاله فان كان كاملا كان الواجب
 كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا

في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي لا تقص على الغروب واستند لا
 بجديد في هريرة على ماساني ذكره مع الجواب عنه (قوله ان ما واجب كاملا
 لا يؤدي ناقصا) فان قيل ان المصلي اذا شرع في الوقت الكامل وترك واجبا من
 واجبات الصلاة صحّت صلاته مع انها وجبت كاملة واديت ناقصة قلنا ذلك
 ان نقصان ليس راجع الى نفس المأمور به فان المأمور به هو القيام والقراءة
 والركوع والسجود والقعدة وقد اتي به خاتمه انه لم يعمل بما ثبت باخبار الآحاد
 التي لا يرد عليها على الكتاب فلم يدخل في الاركان نقص بخلاف الصلاة
 في هذه الاوقات فان نقصان الواقع فيها بسبب هذه الاوقات راجع الى نفس
 في هذه الاوقات فان نقصان الواقع فيها بسبب هذه الاوقات راجع الى نفس
 المأمور به فانه امر بالصلاة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك
 الشمس وقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فان مطلق الوقت
 ينصرف الى الكامل (قوله وقت الطلوع والغروب) لا يخفى عليك ان وقت
 الغروب ههنا عم من وقت الاحرار لانه وقت كراهة ايضا على ما يصرح به
 (قوله اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله) اي كل الوقت
 الخارج قال ابن الهمام ان الكافر والصبي والمجنون اذا سلم وبلغ وافق في الجزء
 المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فانسب في حقهم لا يمكن جعله كل
 الوقت حين خرج اذ لم يدركوا مع الاهلية الا ذلك الجزء المكروه فليس السبب
 في حقهم الاياه ومع هذا الوقفوا في وقت مكروه لا يجوز هكذا ذكره نقصا على
 قولهم ان ما واجب ناقصا يجوز اذاؤه ناقصا ثم اجاب عنه بان الثابت في ذمتهم
 كامل لاناقص اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تجمل
 ذلك التقص لو ادى فيه العصر ضروري لانه مأمور بالاداء فيه فاذا لم يؤد لم يوجد
 التقص الضروري وهو في نفسه كامل ثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن
 عهده الا بكامل هذا قلت والذي ظهر منه ان السبب في حق المذكورين
 لا ينقل الى الكل بعد خروج الوقت بل يقرر في الجزء الاخير وبه صرح
 في الكشف والتقرير فا ذكره الشارح من الدليل لا يثبت المدعى فالاولى ان يقول
 لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كاملا سواء انتقلت
 السببية الى الكل او لم تنقل لان نقصانه ليس لذاته بل من التشبه بعباد الشمس
 فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يعتره ذلك التقصان فيكون كاملا من كل وجه فليجب
 به سواء كان كل الوقت والجزء الاخير يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا وفي التقرير
 ان الكافر اذا سلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في الجزء الاخير من العصر

(وبنوعهما) اي كال الواجب ونقصانه
 (التأدية) اي تأدية الواجب كما لا
 ونقصانا يعني ان ما واجب كاملا
 لا يؤدي ناقصا وما واجب ناقصا يؤدي
 ناقصا (فلا يقضي) تفرغ على ان
 ما واجب كاملا لا يؤدي ناقصا اي
 اذا لم يؤد ناقصا ما واجب كاملا فلا
 يقضي (العصر في الوقت) (الناقص)
 من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع
 والغروب والاستواء لان وقت العصر
 اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان
 السبب كله لما سبق وهو كامل
 لا نقصان في نفسه لانه ليس الامن
 التشبه بعباد الشمس فان عبادتها
 يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج
 بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك التقصان
 فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدي
 ناقصا فلا يقضي العصر في واحد
 منها كما لا يقضي غيره ايضا فيه

بحوز قضاؤهم في الوقت المكروه وقيل هذا ليرد اليقظ المذكور على قولهم
 ان ما وجب ناقصا بحوز قضاؤه ناقصا ولا يحتاج الى الجواب المذكور ايضا
 ثم ههنا بحث من وجوه الاول ان السببية لو انتقلت الى الكل بعد ما تقررت
 في الجزء لزم الخطي من القليل الى الكثير وقد منعتم ذلك فيما تقدم الثاني ان القضاء
 يجب بما يجب به الاداء والاداء وجب بآخر الوقت فلو انتقلت الى الكل لزم النقص
 الثالث انتم ذكرتم ان الجزء الاخير متعين للسببية فاما ان اردتم به تعيينه على تقدير
 الشروع فيه او تعيينه مطلقا لا سبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت على
 تقدير الشروع فيه متعين ايضا فلا وجه لتخصيصه فتعين الثاني وذلك بنا في
 الانتقال الى الكل الرابع ان اضافة الحكم الى الكل تستلزم كمال الحكم فيكون
 القضاء اكمل من الاداء والاكمل اكثر ثوبا لا محالة مع انه بتأخيرته الى القضاء اتم
 ولا يرفع اتم التأخير بالقضاء الخامس انه اذا كان متعينا في اول الوقت ثم ساهى
 في آخره وفاته الصلاة يجب عليه صلاة المسافر ولو انتقلت السببية الى الكل
 لما وجب عليه صلاة المسافر فالجواب عن الاول ان الخطي ممنوع اذا كان
 بلا دليل والدليل يدل على ان الكل سبب ولكن امتنع ذلك لما عني على ما تقدم
 فاذا زال المانع يعمل الدليل عليه ولا يفتني عليك ان هذا ينزع الى تخصيص العلة
 والمخلص معروف في محله وعن الثاني ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء
 يتعلق بوجوب الاداء وهو بالامر لا بالوقت وعن الثالث انه يتعين مطلقا سواء
 شرع فيه اولاً ولا نسلم ان ذلك يناقض الانتقال الى الكل لان تعيينه اتما كان لضرورة
 وقوع الاداء فيه واذا لم يشرع فيه فاته المعنى الذي تعين الجزء لاجله فوجب
 العمل بالاصل وعن الرابع ان باضافة الوجوب الى كل الوقت لا يلزم ان لا يكون
 اتما فيه لان الانتقال الى الكل بعد اليأس من وقوع الاداء فيه فلا يلزم منه
 انتفاء الوجوب واذا كان الوجوب قائما وقد فوته كان اتما فكان اقل ثوبا وعن
 الخامس بان نقصان ههنا لم يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلي فلا
 تفاوت بالاضافة الى الجزء والكل (قوله فاندفع آه) وجه الارتفاع منع
 نقصان بعض الوقت وهو وقت الغروب بل كان كله كاملا على ما ذكره (قوله
 ما يقال ان السبب آه) اجيب عنه بوجوه احدها ما ذكر الشارح وهو المقتول
 عن شمس الأئمة والثاني ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون
 الواجب ايضا كذلك فلا تأدى ناقصا من كل وجه وردها بانها يقتضي انه
 لو قضى المصلي في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس

فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب
 وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض
 فيبغى ان يجوز القضاء في الناقص
 ولا سببا في ان يقال ان الاجزاء
 الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا
 ترجيح الاكثر الصحيح على الأقل الفاسد

(ويُفسد الفجر بالطلوع) تفرع ثانياً
على ما ذكره والفرق بينهما ان السبب
الكامل في الاول كل الوقت وههنا
بعضه يعني ان ما وجب كاملاً اذا لم يؤد
ناقصاً يفسد اصل الفجر عند محمد
وغيره فبطلوع الشمس
لان ما قبل الطلوع وقت كامل لانقصان
فيه اصلاً فبطلوع فيه يجب الاداء
كاملاً فاذا طلعت في اثناء الاثم خرج
الوقت الكامل ودخل الناقص في يصح
الاداء لان ما وجب كاملاً لا يؤدي
ناقصاً (لا عصر يدى به في وقت
الاحرار بالغروب) تفرع على ان
ما وجب ناقصاً يؤدي ناقصاً يعني
ان ما وجب ناقصاً اذا أدى ناقصاً
لا يفسد عصر يدى به في وقت احرار
الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه
لما يدى به في الوقت الناقص وجب
ناقصاً فيؤدى كذلك فقوله بالغروب
متعلق بلا يفسد المقدور (الشافعي
لم يفسد الاول) اي لم يحكم بفساد الفجر
الذي طرأ عليه الطلوع (بالقياس)
اي بسبب قياسه الفجر (على الثاني)
اي العصر (وحديثنا في هريه) وهو
قوله عليه السلام من ادرك ركعة
من الصبح قبل ان تطلع الشمس
فقد أدرك الصبح

كذلك والثالث مانقله بان الاجزء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملاً ترجيحاً
للاكثر على الاقل ورد هذا ايضا به لما وقع بقصد لم يعتبر التغليب لا يمكن
اختياره وقتاً كاملاً اذا لم يقع بقصد فقد يعذر (قوله ويفسد الفجر بالطلوع)
وعن ابى يوسف انه لا يفسد بالطلوع ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس
ثم صلاته ليكون مؤدياً بعض الصلاة في الوقت لان اداء بعضهما في الوقت اول
من اداء الكل خارج الوقت (قوله والفرق بينهما) اي بين التفرعين يعني لافرق
بين قضاء العصر واداء الفجر في وجوبهما بسبب كامل الا ان الاول وجب كل
الوقت والثاني بجزءه اخيراً من الوقت واذا كان السبب كاملاً في كل منهما لا يؤدي
في الوقت الناقص لكن كون السبب في قضاء العصر كل الوقت لا يثبت في حق
كافرا سلم وصي بلغ ويجوز اتفاق في آخر وقت العصر فان السبب في حقهم هو
ذلك الجزء لا الكل على ما ذكرناه آنفاً (قوله خرج الوقت الكامل ودخل
الناقص لان الطلوع يتحقق بظهور حاجب الشمس فاذا ظهر الحاجب تحققت
الكراهية ويفسد الغرض بخلاف الغروب فانه يتحقق بغيوبه آخر الشمس
وبالغيوبه تنفي الكراهية ويظهر الوقت الكامل فلا يفسد العصر الذي يدى به
في وقت الاحرار (قوله ان قبل الطلوع) اي قبل ظهور حاجب الشمس لان
الطلوع يتحقق بذلك بخلاف الغروب على ما ذكرناه (قوله يعرفون مثله)
اعني الغروب يعني ان غيوبة اول جزء من اجزاء قرص الشمس تحت الافق مثل
غيوبة آخر جزء منها في الكراهية فاذا لم يفسد بعرض مثله في الكراهية فعدم
فساده بعرض الوقت الكامل اعني ما بعد الغروب اول (قوله قبل النهي)
وقد اوجب عن هذا الحديث انه لبيان الوجوب بادرلك جزء من الوقت قل او اكثر
لا لبيان ما بعد الطلوع وقت جواز اتمام ما شرع قبله ورد بما روي عن ابى هريرة
ايضاً فروان النبي عليه السلام قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلاة الصبح
قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته (قوله ورد هذا النقص آه) بمأصل الردان
الفساد الطاريء بالغروب عقولاً يكونه مبني على الفساد الطاريء بالاحرار والفساد
الطاريء بالاحرار عقولاً يكونه لازماً ضرورياً بالزعة (قوله عن مرة) توضيحه
ان الله جعل جميع الوقت محلاً لاداء فرض الوقت وثابت له ولاية شغل كل الوقت
بالاداء وهو الزمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولاً بخدمة مولاه في جميع
اوقاته الا انه تعالى من علينا بجعله ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج
انفسنا خاصة لنا فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو الزمة ولا يمكن الاقبال

وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ
 أَنْ تَقْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصَرَ
 (قُلْنَا) فِي الْجَوَابِ عَنْ دَلِيلِ الشَّافِعِيِّ
 (الْأَوَّلِ) أَيِ قِيَاسِ الْفَجْرِ عَلَى الْعَصْرِ
 قِيَاسَ (مَعَ الْفَارُقِ) مِنْ وَجْهِهِ الْأَوَّلِ
 أَنْ قَبِيلَ الْمَطْلُوعِ لِحُلُولِهِ الْعِبَادَةَ فِيهِ
 عَنْ التَّشْبِيهِ كَامِلٍ فَيُفْسَدُ مَا أُلْزِمَ فِيهِ
 بِمُضَارَضِ الْفَسَادِ عَلَيْهِ وَقَبِيلُ الْغُرُوبِ
 نَاقِصٌ فَلَا يَفْسَدُ مَا أُلْزِمَ فِيهِ بِعُرُوضِ
 مِثْلِهِ الثَّانِي أَنَّ الْعَصَرَ يُخْرِجُ إِلَى مَا هُوَ
 وَقْتُ الصَّلَاةِ فِي الْجُمْلَةِ بِخِلَافِ الْفَجْرِ
 الثَّالِثُ أَنَّ فِي الْمَطْلُوعِ دُخُولَ الْكَرَاهَةِ
 وَفِي الْغُرُوبِ خُرُوجَ عَنْهَا (وَالثَّانِي)
 أَيِ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ (قِيلَ لَتَهَيَّأْ)
 عَنْ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلَاثَةِ صَرَحَ
 بِهِ الْأَمَامُ الطَّحَاوِيُّ فِي مَعَانِي الْأَنْبَاءِ
 (وَنَقَضَ) مَا فَهَمَ مِنْ قَوْلِنَا وَبَيَّنَّاهَا
 التَّائِيْدَةَ أَنَّ مَا وَجِبَ كَامِلًا لَا يُؤْدِي
 نَاقِصًا (بِالْمَدُودِ) أَيِ بِالْعَصْرِ
 الْمَشْرُوعِ فِيهِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ الْمُدْرُودِ مِنْهُ
 (إِلَى مَا بَعْدَ الْغُرُوبِ) فَانَّهُ وَجِبَ كَامِلًا
 وَقَدْ أَدَّى نَاقِصًا مَعَ صِحَّتِهِ اتِّفَاقًا (وَرَدَ)
 هَذَا النِّقَاصُ (بِأَنَّ الْفَسَادَ الْمُنْبِئَ عَلَى
 مِثْلِهِ) أَرَادَ بِالْفَسَادِ الْمُنْبِئِ الْفَسَادَ الْحَاصِلَ
 بِمُقَارَنَةِ الْغُرُوبِ وَبِمِثْلِهِ الْفَسَادُ
 الْحَاصِلُ بِالْأَحْرَارِ (الْإِزْمَ) صِفَةُ
 مِثْلِهِ (لِلْعَزْمَةِ) فَإِنَّ شُغْلَ كُلِّ الْوَقْتِ
 بِالْعِبَادَةِ عَزِيمَةٌ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْآتِيَّ بِهَا
 لَا يَنْخَلُصُ عَنْ فِسَادِ الْأَجْرَارِ

عَلَى هَذِهِ الرِّعْمَةِ الْأَبْطَرِيقِ أَنْ يَقَعَ بَعْضُ الْأَدَاءِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَيُضَيَّرُ ذَلِكَ
 الْعَصْرُ نَاقِصًا لِنَقْصَانِ وَقْتِهِ وَلِمَا يُمْكِنُهُ الْأَحْزَانُ مِنْ هَذَا النِّقْصَانِ سَقَطَ اعْتِبَارُهُ
 لِأَنَّهُ حَصَلَ حُكْمًا لَاقْصَادًا فَكَيْدًا سَقَطَ اعْتِبَارُ النِّقْصَانِ الْمُنْبِئِ عَلَيْهِ لِإِسْنَانِهِ عَلَيْهِ
 وَظَهَرَ مَا قَالَهُ مُحَمَّدٌ فِي التَّوَابُرِ أَنَّ مِنْ شَرَعٍ فِي الْخَامِسَةِ بَعْدَ مَا قَعَدَ قَدْرَ الشَّهَدِ
 فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فَإِنَّهُ يَضِيفُ إِلَيْهَا رَكْعَةً أُخْرَى وَيَكُونُ الرُّكْعَتَانِ طَعْوَعًا وَمَعْلُومًا
 أَنَّ الطَّعْوَعَ بَعْدَ الْعَصْرِ مَكْرُوهٌ لِأَنَّ هَذَا لَمَّا كَانَ بِنَاءً عَلَى الْأَوَّلِ وَقَدْ حَصَلَ حُكْمًا
 لَاقْصَادًا لَمْ يُعْتَبَرْ حَتَّى لَمْ تُثَبِّتْ صِفَةُ الْكَرَاهَةِ لِأَنَّ الضَّمْنِيَّاتِ غَيْرَ مُعْتَبَرَةٍ فِي الشَّرْعِ
 كَمَا ذَكَرَهُ أَبُو الْبَيْسَرِ وَصَاحِبُ الْكَشْفِ وَالَّذِي ظَهَرَ مِنْهُ أَنَّ الْمُؤَدِّيَ فِي هَذِهِ
 الصُّورَةِ لَاقْصَادٌ فِيهِ أَصْلًا لَا بِوَقْتِ الْأَحْرَارِ وَلَا بِالْغُرُوبِ لِأَنَّهُ ضَمْنِيٌّ لَاقْصَادِيٌّ
 وَالضَّمْنِيَّاتِ غَيْرَ مُعْتَبَرَةٍ فِي الشَّرْعِ وَنَقَلَ عَنِ الشَّارِحِ فِي الْهَامِشِ حَاصِلَ هَذَا الرَّدِّ
 لَا يَدْفَعُ النِّقْصَ وَلَا يُتَوَخَّضُ عَلَيْهِ مَا ظَهَرَ مِمَّا ذَكَرَهُ أَبُو الْبَيْسَرِ (قَوْلُهُ وَقِيلَ فِي رَدِّ النِّقْصِ)
 حَاصِلُهُ لِأَنَّهُمْ إِنْ مَا وَجِبَ كَامِلًا أَدَّى نَاقِصًا بَلْ مَا وَجِبَ كَامِلًا أَدَّى كَامِلًا وَمَا
 وَجِبَ نَاقِصًا أَدَّى نَاقِصًا لِأَنَّ أَجْرَاءَ الصَّلَاةِ مُنْقَسِمَةٌ عَلَى أَجْرَاءِ الْوَقْتِ الَّتِي أَدَّى
 فِيهِ كُلُّ جُزْءٍ مِنْهُ سَبَبٌ لِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الصَّلَاةِ الَّتِي قَرْنَ بِهِ فَالْجُزْءُ الْمُقَارِنُ لِلْجُزْءِ
 التَّكْمِلِ أَدَّى كَامِلًا وَالْجُزْءُ الْمُقَارِنُ لِلنَّاقِصِ أَدَّى نَاقِصًا وَهَذَا الْجَوَابُ مُنْقُولٌ عَنْ
 الْقَاضِي الْأَمَامِ علاء الدين حيث قال ان السبب انما هو الجزء القائم من الوقت
 لاجل ان الوقت ونعني بالجزء القائم انه لو اخر تنقل السببية جزأ فجزأ الى آخر الوقت
 وظن كثير من الفقهاء انما نعني بالجزء القائم الجزء الذي هو قبيل المشروع وليس
 كذلك فانه لو شرع في العصر في الوقت المسحوب وطول القراءة حتى دخل الوقت
 المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذي هو قبيل المشروع لكان
 لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد المشروع كل جزء الى آخر الصلاة سبب
 لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه الى ان يخرج الوقت فتقرر السببية
 على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في آخر الوقت انتهى اقول هذا وان دفع
 النقص المذكور لكن فيه بحث حيث جعل السبب مقارنا لاداءه ومحل لاداءه وقد تقدم
 ان السبب لابد وان يكون مقدما على السبب لامقارناته اذا تقدمت التاخي لا يكون
 عندنا على المختار وهذا لا يرد على كلام الشارح لجواز ان يراد بالسبب الناقص
 في قوله وجب بسبب ناقص هو الجزء السابق على السبب تأمل (قوله لكنه
 لا يدفع الاشكال) لا يخفى عليك ان الاول ان يقول انه وان دفع النقص بالعصر
 لكنه ينشأ منه الاشكال بالفتور الفاسد بالطلوع وينسقط قوله لا يدفع تأمل (قوله

﴿٢٩٩﴾ وكرهيته وهو معنى الاروم (عفو) خزان (بمخلاف) الفساد (الطاري

على الكمال) كما في الفصح فان جمع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلا حتى ثبت حكم العزيمة ويثبت عليه الفساد بالطلوع فيعني (و) اقول (هذا) الرد (لا يدفع النقص) بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل بقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) في رد النقص ليس بمعنى سببية الجزاء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزاء الذي قيل الشروع فيه بل (كل) اي كل جزء من الوقت (سبب لكل) اي كل جزء من الصلاة بلا فيه عاجزه الذي طرأ عليه الفساد بالغروب ويجب بسبب ناقص (واجب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقص بالعصر لكانه (لا يدفع الاشكال) بالفساد فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزاء الذي طرأ عليه الفساد بالطلوع واجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلافه العصر كما سبق (واورد) على ما يفهم ايضا من قولنا وبتبعها التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان الاهل في) الجزاء (الاخير) من وقت العصر كن اسم فيه مثلا (لا يقضيه) اي العصر (ناقصا) اي في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز ادائه كذلك وليس فليس (ورد) هذا الاراد (بانه) اي عدم قضائه ناقصا (بعد تسليمه لذاته الوقت)

ويمكن دفعه) لا يخفى عليك ان هذا الدفع مبنى على ان يكون السبب هو الجزاء المقدم على السبب والرد المذكور مبنى على ان يكون السبب هو الجزاء الذي يكون محلا للاداء لا المقدم على السبب على ما عرفت آنفا (قوله كن اسم فيه) وكذا من طهر فيه من الحيض او بلغ الصبي (قوله وقد وجب فيه) اي في الوقت الناقص وهو الجزاء الاخير وهذا لان السببية في حقهم تفرقت في الجزاء الاخير ولم تنقل الى الكل بعد خروج الوقت لعدم كونهم اهلا للاداء في الاجزاء السابقة على ما ذكرناه (قوله وقد عرى عنه) اي خلوه عن الاداء فيه (قوله والشرطية كالسببية) لما ذكرنا الى ههنا احكام السببية شرع في بيان احوال الشرطية ولم يفرق بينهما الا من جهة ان السببية تنقل الى الكل على ما مر دون الشرطية ولا يخفى عليك ان هذا مخالف لما ذكره السراج الهندي في شرح المغني من ان السبب هو الجزاء المقدم والشرط هو الجزاء المقارن للاداء والشارح رحمه الله اختار ما في التلويح فانه قال الشرط هو الجزاء الاول من الوقت ورد عليه ان السبب يعتبر فيه التأثير عندهم بخلاف الشرط لان التأثير لا يعتبر فيه فكيف يبعدان ويؤيد ما في شرح المغني ما ذكره من ان المحال شروط لا لا محال ثم قوله ولا يلحوظ ان يكون الى قوله كما في السبب بيان للبحث المذكور في الجزاء والكل (قوله اي اللفظ الدال) هذا تفسير للسبب الظاهر اوجوب الاداء واما سببه الحقيقي هو تعلق الطالب بالفعل (قوله قد اضطرب في تحقيقه اه) اعلم انهم اختلفوا في ان وجوب الاداء هل ينفصل عن نفس الوجوب او لا ينفصل فقال الشافعي لا ينفصل في العبادات البدنية لان الواجب في البدنيات ليس بالفعل لان الصلاة اسم لحركات وسكنات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات الثلاث وهو فعل ايضا وليس معنى الاداء الفعل ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلاة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج فلك القل من العدم الى الوجود فيجدان بخلاف الحقوق المالية لان الواجب فيها قبل الاداء مال معنوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان يشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالا استيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانه لا يثبت زمانين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقرن التسليم بالوجود وقال اكثر اصحابنا ينفصل لان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى عليه انسيبته والواجب

يعني اننا لانسلم الا اذا علمنا ان قضاءه ناقصا
فان جواب المسئلة غير مروي
عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا
سلناه لكن صورة النقص ليست بماوجب
ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل
هي مماوجب كما ملأ لما سبق
ان ذات الوقت لا تقصص فيه وانما هو
من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت
فلا تقصص فيه ولا في مسببه فلا يقضى
ناقصا (والشرطية كالسببية
التي الانتقال الى الكل) يعني ان البحث
الذكر في الجزء والكل باعتبار
السببية التي فيها باعتبار الشرطية
لان الوقت شرط للاداء لما عرفت
ولا يجوز ان يكون كل الوقت والاتكان
الاداء في الوقت فقد عينا للشرط
على الشرط وذلك باطل فلا بد
ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء
الاول متعين لعدم المزاج ثم ينتقل
الى الثاني وهم جرا الى الجزء الاخير
كافي السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل
لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق
حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء)
تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع
من قوله في اول البحث وسبب لنفس
الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا
وازالة لردده في ذلك (فسيبه الخطأ)
اي اللفظ الدال على تعليق الطلب بالفعل
فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب
وجوب الاداء قلنا قد اضطرب
في تحقيق كلام القوم

اسم لما رجمه بالاجاب والاداء فعل العبد الواجب عليه فتعازرا فينفضل احدهما
عن الآخر ونظيره رجل استأجر خياطا ليجطه هذا الثوب فيصايرهم فيلزم
الخطايط فعل الخطايطه بالنفس والاداء الخطايطه نفسها وبها يقع تسليم ما رجمه
بالعبد فكان الفعل المسمى واجبا في الذمة غير الموجود المؤدى واعتبر بالتام
والعيني عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لو جوب القضاء بعد الانتباه
والا فاقعة وجوب الاداء غير ثابت لان وال الخطايط عنه فان قيل يجوز ان يكون
ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والاقايطه خطايط جديد
للقضاء اجيب بانه لو كان ابتداء عبادة لما روعيت فيه شرائط القضاء من النية
وغيرها فيكون قضاء لا ابتداء عبادة ويؤيده ان الوقت لومضي على غير الازل
ثم حدثت الاهلية لا يجب القضاء بان كان كافرا او ضياعا في الوقت ثم حدثت
الاهلية بالاسلام والبلوغ ولما وجب فيما نحن فيه ومع الوجوب روعيت شرائط
القضاء دل على انه قضاء لا ابتداء عبادة وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق
السافر والمريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صحح بالايجاع وجوب الاداء
متراخ الى حال الاقامة والصحة حتى لومات قبل الاقامة والصحة لاشي عليه
وقائده هذا الاختلاف ان المرأة اذا حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك
الصلاة عند العدم وجوب الاداء عليها وعند الشافعي اذا ادركت من اول الوقت
مقدار ما تصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضاءها قول واحد التحقيق وجوب الاداء
وان ادركت اقل من ذلك فاصحبه اختلعه في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه
ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت وهذا طريقة اكثر اصحابنا
واختار بعض اصحابنا طريقة الشافعي واعتزضوا على طريقة الاكثرين حتى ان
الشيخ ابالمعين من اصحابنا بالغ في رد عليهم وادعى ان استحالة تلك الطريقة غشيه
عن البيان فان اداء الصوم هي عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فعل له
الاداء وهذا بين لا حاجة الى اثباته بالدليل لان الصوم هو الامساك عن قضاء
الشهوتين نهائيا واذا حصل هذا الامساك حصل الاداء ولاه لو كانا متغايرين
لكان الصائم فاعلا ففعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالكل
والشارب كان فاعلا ففعلين احدهما ذلك الفعل والاخر ادائه وهذا عكابه ثم قال
ان جعل نفس الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على فذهب
الى الهذيل العلاف من شياطين القدريه وهوان الصوم والصلاة والحج ليست
عبارة عن الحر كات والسكنات المخصوصة بل عن معان غير هاتقانها بالسبب

يجب تلك المعاني ونشغل الذمة بها وبالامر بحجب وجودها كالنكاح والسكران
 التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون الحر والحر السكون من العبادات لها
 ونحوها ثم قال وقولهم ان من استأجر خبثا لم يخط هذا الثوب آذ كلام
 فاسد لان العقود هناك ليس فعل الخياط بالمعنى المصدي بل هو ما يحصل بفعله
 في الثوب من الترك على صورة مخصوصة ولما فعله فهو ذر يفتن بوصولها
 الى العقود عليه فيكون غير بخلاف ما نحن فيه فان اذله الصوم ليس بغير
 الصوم بل هو عنه وقولهم في حق التام والمغنى عليه ان اصل الوجوب ثابت
 وجوب الاداء منتف غير صحيح ايضا لما يشاء من ان الاداء هو نفس الصوم
 والصلاة والقول بوجوب الشيء مع انتفائه وجوبه محال فاذا لا ينسب وجوب
 اصل الصوم والصلاة عليهما بل الوجوب عند زوال النوم والاعفاء قطاب مبتدأ
 من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او سافرا على سفر والمغنى عليه مريض
 ومن قوله عليه السلام من نلم عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
 وقتها والاعفاء مثل النوم وقولهم روعيت في هذا القطب القضاء فلفا الفرق بين الاداء
 والقضاء عند الخصم في معنى النية لاقى حق الصوم ولا في الصلاة وانما يحتاج الى
 ان ينوى صوما واجب عليه عند زوال العذر ولو لا العذر وجب في الوقت المعين له
 ثم عاود هذا لا يبين ان الصوم والصلاة كانا يجبان في حالة يسقط عن الانسان
 اداؤهما وقولهم لومضي الوقت على الكفر والصبي ثم حدثت الاهلية بان زل
 الكفر والصبي لا يجب القضاء بخلاف التام والمغنى عليه فانما يجب عليهما القضاء
 بعد زوال المانع فاسد ايضا فان الامر الى الشارع بفعل ما يقبله وبحكم ما يريد
 ولا دلالة فيه على مدعاهم ولا نقول وجوب اصل الصوم في حق المرافق والمريض
 وتأخر وجوب الاداء بل نقول ان ههنا وجب الله تعالى الصوم على العبد
 مطلقا باختيار الوقت تحقيقا منه على عباده ومرحمة عليهم فان اختار الاداء
 في الشهر كان الصوم واجبا عليه وان اخره الى حالي الصحة والتخفيف لم يكن الصوم
 واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى لو لم يلحقه فدية من الايام الاخر
 بانه مات من مرضه او سفره لاشي عليه هذا كله من ابي المعين واجاب عنه
 صاحب الكشف الكبير بان استلزام الصوم والصلاة هو الفعل واداءهما هو الفعل
 ايضا لكن لا نسلم انهما واحد لان لكل شي من الاجسام والاعراض وجودها
 في الذهن وبذلك فذلك بالعلم ويسمى ماهية ووجودا في الخارج وبذلك فذلك
 بالحس ففيم الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب

الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان
 اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن ولن كان
 مطابقا له ولهذا لا يبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بل العدم بل هو
 باق على حاله والبدن كالمالي لا فرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم
 مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود
 الخارجي اياه للمالكين في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة
 الاداء والخروج من العهدة وجعل ككاه فلك المال الواجب وهذا معنى
 قولهم الديون تقضى بامثالها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل انتهى ورده
 التفتازاني بان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني والمال المتصور مجرد تعبير
 انه لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالتام
 والصبي ولا تصور في الجملة الا بمعنى الاشتغال ذمة التام او الصبي بصلاة او مالي
 يوجد في ذهن زيد وعمرو مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى
 الوجود نسمح والمراد لزوم الاخراج اقول الصواب ان يقول والغني عليه بدل
 الصبي اذ لا نقول بالوجوب على الصبي حين صباه وايضا لا يصح مثلا لفاعل
 وجعل صاحب التوضيح نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بفعل او مال
 ووجوب الاداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به قال وتحقيقه للفصل معني
 مصدر يا هو الاتباع ومعني حاصل المصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع
 تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود
 هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم نسليه
 الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة للشيء آخر وهذا وجه
 افتراقهما بحسب المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدن فكما في صلاة
 التام والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة لازم نظرا
 الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب
 وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار
 اليه فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب ادائه الا بعد
 المطالبة واعترض عليه التفتازاني بانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة
 يعقب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالتام والمريض مثلا فلزوم
 وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه ليله ليس بمقول بل
 ولزوم الوقوع منه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعد ها كما يلزم الوقوع بلزم الاتباع

وان ارد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا مذهب اليه جمهور الشافعية من ان
القضاء قديم يكون بدون سيقعة الوجوب على الشخص وانما يتوقف على
وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص يباقة اياه فلم يثبت وجوب
بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا تبصر التعريف فان المذنب ان يلزمه
في حال قيام العذر ان يقع للفعل بعد زوال العذر لو ادر كره المشتري يلزمه قبل
المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا
ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقور السبب
وووجوب الاداء يلزمه في زمان مخصوص لم يكن بعدا انتهى اقول فيه بحث من
وجوبه اما اولان فلا ن قوله ليس بمقول ليس على ما ينبغي لان لزوم الوقوع جبري
لا صنع للعبد فيه اصلا وانما يتوقف على وجود السبب وهو الوقت لا على ايقاع
العبد اياه واما ثانيا فلا ن قوله ليس بشرع ليس بمقول لان المراد بشرعية
لزوم الوقوع في تلك الحالة انه حكم من احكام الشارع لوجبه بما يحبه القديم
معلق بوجود وقته بخصوص ولا خفاء في مقولية هذا المعنى واما الجواب
في تلويح فوقوقف على زوال المانع واما ثالثا فلا ن قوله وبعدها كما يلزم الوقوع
يلزم الايقاع قلنا نعم لان لزوم الوقوع جبري ولزوم الايقاع اختياري وموسع
فلا يلزم منه الابتداء واما رابعا فلا ن قوله لم يكن بعدا فهو بعد لان ما ذكره من
الفرق ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء اعتبار
الزمان مطلقا وتقيدا لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام فيه
لاحد اصلا فقول الشارح والقرب ما افاده بعض الافاضل ليس على ما ينبغي
لان المراد به هو ما ذكره التفتازاني بقوله لم يكن بعدا وقد عرفت بعده
فضلا عن ان يكون اقرب كيف ولا يلزم من ثبوت البعد ثبوت القرب (قوله او اداء
المال) عطف على الايقاع وقوله في زمان ما متعلق بكل من الايقاع والاداء
(قوله واعلم ان جمهور متاخي) قد ذكرنا تفصيل هذه الخلافة مع ادلتها
ومذهب متاخي حتى على ان وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب ولذا
ذكره عقبيه (قوله شرذمة) وهم المتكرون للتوسعة في الوجوب كما ذكرنا
(قوله موقوف) على ما يظهر من حاله في آخر الوقت فان بقي اهلا للوجوب كان
المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا (قوله او نفل يسقط به الفرض) لكن
توضا قبل دخول الوقت يقع نفلا ومع هذا يسقط به الفرض بعد دخول الوقت
حتى لا يحتاج الى تجديده الوضوء (قوله في آخر الوقت) اي الذي يسع الفرض

والا قرب ما افاده بعض الافاضل من
ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل
او اداء المال في زمان ما بعد وجود
السبب ووجوب الاداء يلزمه في زمان
مخصوص بعد وجوده فان المذنب ان يلزمه
في حال قيام العذر بعد وجوده
ان يقع الفعل بعد زوال العذر لو ادر كره
المشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي
الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع
والاداء في الحال واعلم ان جمهور
متاخي اذهبوا الى ان الصلاة تجب باول
جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو
مذهب الشافعي والجبائي من المعتزلة
خلاف لما يقوله شرذمة من الشافعية
ان الوجوب متعلق باول الوقت
وفي الآخر قضاء والعراقيون من
اصحابنا ان الصلاة تجب باخر الوقت
وفي الاول موقوف او نفل يسقط به
الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي
واما المعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة
الصلاة في اول الوقت عندهم تكون
الخطاب متوجها فيه الى المصلي على
سبيل التوسعة والتخير كان الشارع
قال له اد الصلاة في هذا الوقت اما
في اوله او في وسطه او آخره كيف شئت
وعند علمائنا صحة الصلاة فيه لا تعقد
سبب وجوبها لوجه الخطاب لانه انما
يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد
الشروع لانه الان ياتم بالترك لا قبله حتى
اذا مات في الوقت لاشي عليه

وفي حال الشروع ان وجد صرح
 في التوقيع وتجره ولهذا قلت (التوجه
 هذه ما) اي اُخروفت (سبع) ذلك
 الاخر من الوقت (الفرض) ولا يزيد
 عليه (او) الخطبات التوجه عند
 (الشروع) في اي جزء كان من الوقت
 فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا مضى
 الوقت بحيث لا يسع الاقتران الحرة
 فان حصلت الاهلية فيه فلما قد اختلف
 فيه فقيل لا يتوجه له فكيف بما لا يطابق
 فلا وجوب اداء وان وجد نفس
 الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب
 القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان
 المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم
 بتركه ويثبت الى القدرة بمعنى سلامة
 الاسباب والاكالات وقد يكون ثبوت
 خلفه وبكفي توهم ثبوت القدرة فهنا
 يحقق وجوب الاداء على وجه يكون
 وسيلة الى وجوب القضاء توهم امتداد
 الوقت بوقف الشخص كما يحقق في حق
 النائم توهم حدوث الالباء صرح به في
 الاسلام في مخرج البسوط ويمكن ان
 يقال يتوجه الخطيب للاداء حقيقة
 بناء على ما ذكره في الطريقة كما ذكر
 (وحكمه) اي حكم هذا القسم
 من التمسك بالوقت (اشراط التعيين
 في النية) فان الوقت لما كان متبعا
 شريع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من
 تعيينه ليجاز بما عداه

(قوله وفي حال الشروع) عطف على في آخر الوقت قوله في التوجه
 هذا قول رفيع وقد تقدم جوابه (قوله ان وجوب القضاء مبني على الخطيب
 يتوجه في الوقت المضيق يجب القضاء عليه لا للاداء فان قيل قلنا ان
 القضاء فيوجه في وقت القضاء لا في الوقت المضيق الذي هو من وقت الاداء
 قلنا ان القضاء مبني على وجوب الاداء ولا يجب الاداء الا بتوجه الخطيب
 في وقت الاداء فهو محقق الوقت المضيق يجب الاداء فيه فثبت عليه وجوب القضاء
 فان قيل ذلك للوقت لا يسع الاداء فكيف يجب الاداء فيه قلنا وجوب الاداء على
 نوعين نوع يكون المطلوب فيه نفس الفعل فيأثم بتركه ويثبت الى حقيقة الفعل
 بمعنى سلامة الاكالات ونوع يكون المطلوب فيه خلفه وهو القضاء لنفس الفعل
 وبكفي فيه توهم القدرة توهم امتداد الوقت فهنا يحقق وجوب الاداء بالنسي
 الثاني بتوجه الخطيب في الوقت المضيق لما كان امتداد الوقت بوقف الشخص
 كما يحقق في حق النائم والنهي عليه توهم الانبلاء والافاقه وهذا بناء على ان
 وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء وفيه تعظيم ان وجوب القضاء مبني فيه
 نفس الوجوب بلا وجوب الاداء فعلى هذا لا حاجة الى ان يثبت وجوب الاداء
 لوجوب القضاء ثم الظاهر عن كلامه بن ميا في به النائم والنهي عليه بعد
 الانباء والافاقه بعد خروج الوقت قضاء كما هو المشهور لكنه قال في التبرير
 التماس للقواعد ان تكون اداء ما اول افلان الاداء تسلم نفس الوجوب
 بالامر وما وجب عليه بالامر هو ما ياتين به بعد خروج الوقت ولما لم يات
 القضاء تسليم نيل الواجب بالامر والمثل لما يحقق اذا كان المكلف محميا طبا
 بالاصل وقد فاته فوجب عليه مثله وهذا ليس كذلك لعدم اهلية صلبهم في الخطيب
 بوقت الانبلاء والافاقه هو وقت الاداء لهما للتوجه الخطيب فيه (وقوله على
 ما ذكره في الطريقة) من انه لو شرع في الوقت وأتم بعد خروجه كان ذلك كافيا
 لا قضاء (قوله اي حكم هذا القسم) لما بين القسم الاول شرع بيان حكمه
 ولما احكم مثله انه لا يمنع محبة صلاة اخرى في الوقت لا على كل طرفة عين
 فاضلا عن طهره في الوقت وهو يؤدي بالكل معلومة متتاعه من التي هي
 المكلف به وتبعية الوجوب بقيت تلك المنافع عقلا اياها يتدبر عليه فصرح
 متناقصه في ذلك الوقت الى صلاة اخرى بمنزلة من دفع ثوبه الى الخطيب ليعطيه في هذا
 اليوم باجرة قلنا يستثنى على الخطا كامة العمل ولا يفتقر وتعلمه في طاعة الوقت
 بآخر في ذلك اليوم لان طاعة حقه بعد ما استثنى عليه خا طه النسي

بالأجارة وحدها اشتراط التنية لصبر ماله من المنافع كالمصلحة لأداء الفرض وتغيره
مصرفا إلى ما عليه وهو الفرض ولتثاق العباد عن العادة ومنها اشتراط تعيين
التنية بأن يقول نويت فرض الظهر أو بقصد قبله ذلك وأما ذكر فرض الوقت
فالتخالف فيه قبل شرطه وقيل لا والاول أصح على ما في الكشف واليه أشار
بإطلافة وإنما اشتراط التمين لأن الوقت لما كان متسعا والمنافع باقية على ملكه
صالحا لغيره فنها إلى صلاة أخرى غير فرض الوقت كان الم شروع في الوقت فتعددا
فلا يصب إلى المطلوب بإطلاق التنية كالتجمع في المكان لا يصب إلى المطلوب
بإطلاق ما لم يسم باسمه الخاص فإن قيل ماذا كرم وإن دل على ثبوت المدهى لكن
عدنا ما ينفيه وهو أن فرض الوقت واجب أصليا لاختصاص الوقت به وغيره
إنما هو من محتملات الوقت والمحتاج إلى التمين بالنية إنما هو المحتمل لا التمين
لأن التنية تعيين المحتملات كالحجاز من الحقيقة قلنا نعم الآن ما ذكرنا راجع لأنه بدل
وعلى وجوب اشتراط التنية لوصف العادة أيضا ووصف العادة عبادة كصلاتها
فبشرطه التنية ومنها أنه لما زعم التمين لم يسقط بضيق الوقت كإذكره رحمه الله
ومنها عدم التمين كما سياتي (قوله بحيث لا يسع الأقرضه) فيه إشارة إلى
أن الوقت لو ضاق بحيث لا يسع إلا الأقرضه يسقط التمين وإن أصر بمحاو الذي
ينقصه النظر أن لا يسقط لأن الشيء بعد ما ثبت حكما أصليا به لا يسقط بغيره
العوارض والتقصير فهمنا لما ثبت التمين بعله السعة لا يسقط بالعوارض
والتقصير سواء نصبح الوقت بحيث لا يسع الأقرضه أو الأقرضه لأن علة السعة
لم تزل بذلك للتضييق على ما سيظهر لك ولو سلم فبقا الحكم لا يحتاج إلى العلة
كالتميز في الطواف فإنه بقي إلى الآن مع زوال علة وقوله حكما أصليا حال من
الموصول (قوله لا يسقط بالعوارض) قال فخر الإسلام ومن حكمه أنه لما زعم
التمين لم يسقط بضيق وقت الأداء لأن التوسعة أفادت شرطا زائدا وهو التمين
فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واختلوا في تفسيره فقال
في الكشف فلا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لأنه من العوارض وهي لا تعارض
الأصل كالعصمة الثابتة بالإسلام والنداء لا يسقط بعارض دخول دار الحرب
حتى لو دخلت دار الحرب وقتل أحد هما صاحبها فوجب الدية لأن الأصل
وهي العصمة لم تبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التمين باعتبار أن تعدد
المشروع ثبت بناء على توسيع الوقت فلا يمتنع بعارض ضيق الوقت لا ترى
أن التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت أو أدى فلا جازو يجوز

ولا يسقط ذلك التمين (وإن ضاق)
الوقت بحيث لا يسع الأقرضه لأن
ما ثبت حكما أصليا أعني وجوب
التمين بناء على سعة الوقت لا يسقط
بالعوارض وتقصير العباد

كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل
عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى
حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له
ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان
يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة
ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند
ضييق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف
لان المعنى الموجب للتعين عند السعة
تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز
الاداء على وجه الكما فممنوع وان اريد
مطلق الجواز فليس لكنه لا ينافي
التقصير كالصلاة منفردا او في وقت
الاحرار وقوله اللهم الا ان يقال الخ
ضعيف لانه يقتضي ان يعد من ادى
المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى
على القدر المفروض مقصرا بسبب
ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله
ولا يخفى الى آخره اضعف منه لان
المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم
ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا
فينبغي ان يبنى صحة الغير فيه

ان يكون المراد من العوارض النوم والاعناء ونحوهما اي لا يسقط هذا
الشرط بان نام او اغشى عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض
وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاول لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط
الحق وقال في التفرير ان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين وكل ما افاده
التوسعة لا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباد اما الصغرى فلما تقدم من ان
الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه واما الكبرى فلان سبب التوسعة
ما شرع الواجب ابدا بصفة التعيين وما شرع بصفة لا يبق بدونها فان قيل تقرر
ان الحكم ينبغي بانتفاء علته والتوسعة قد زالت فبروز ما افادته ايضا من التعيين
فالجواب ان زوال التوسعة ممنوع فانه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت او صلى نفلا
جاز و ذكر الشارحون ان ذكر هذا الحكم جواب سؤال تقديره ان التعيين
انما شرط باعتبار اتساع الوقت فاذا ضاق ولم يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط
التعيين وفيه نظر لان بالضيق ان تعين الواجب كتعين رمضا فالسقوط
واجب بالضرورة وان لم يتعين كتعينه وهو الحق كما ذكرناه بالسؤال اسقط على
ان قوله ومن حكمه كذا تصرح في انه بيان لحكم آخر لا جواب عن سؤال مقدر
اه وانما عدل المصنف عن كلام فخر الاسلام الى قوله وان ضاق اشارة الى انه
اختار ما ذكره بعض الشارحين به صرح فيما بعد حيث قال لان المقصود بهذا
الكلام دفع ما يتوهم اه فبرد عليه النظر المذكور قبل العلاوة وبحوز ان براد
بالعوارض النوم والاعناء وان براد ضيق الوقت (قوله قيل عليه) القائل هو
القائل في مراده بالتكلف لتعليل عدم السقوط بان ضيق الوقت من العوارض
والحكم الثابت بعلة لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد لعدم تعارض
العوارض بالاصول وانما يحتاج الى هذا التكلف ان لو سقطت العلة الموجبة
لذلك الحكم لكنها باقية فيبقى حكمه مع بقاء العلة بلا حاجة الى التكلف المذكور
في اثبات بقاءه على اننا نقول ان الحكم لا يحتاج في بقاءه الى العلة فعلى تقدير عدم
بقاء السعة لا يحكم بعدم بقاء التعيين (قوله وهو باطل بالاجماع) فيه انه ان اراد
انه يقتضي كونه مقصرا في الفرض بسبب ترك العزيمة فالبطال مسلم والاقتضاء
ممنوع وان اراد انه يقتضي كونه مقصرا في العمل بالعزيمة بسبب تركها
فالاقتضاء مسلم والبطال ممنوع لان تارك العزيمة بسبب العمل بالارخصة يعد
مقصرا في حق العزيمة عندهم (قوله لان المقصود) قد عرفت ما براد عليه
وقوله مصادرة على المطلوب انما يستقيم على ما ذكره من ان المقصود دفع ما يتوهم

واما بناء على ما ذكرناه من انه بيان لحكم مستقل لهذا القسم فلا يستقيم (قوله مصادفة) اى بخلاف ما ذكره حيث لا مصادفة فيه لكن الظاهر منه انتفاء العلة عند التصديق وقد عرفت انها باقية (قوله او التفسير بالنظر الى العصر) فان وجوب التعيين لا يسقط بضييق الوقت كالظهور لا يسقط بضييق وقت العصر بالاجماع فلا يسقط بمطلق التصديق ايضا (قوله اى عدم تعيين المؤدى) وقع في اكثر النسخ على صيغة التفعيل والظاهراته من باب الفعل والمؤدى اسم مفعول ثم الظاهر من قوله عينت هذا الجزء ان يضاف التعيين الى الوقت لا الى المؤدى في الوقت لكن الشارح لما فسر القسم الاول بالمقيد بالوقت لا بالوقت اضاف التعيين الى المؤدى (قوله اى لا بالقول) وبالأبنية ايضا ولم يذكره لكونه علم بطريق الاولى (قوله عينت هذا الجزء) قال في التلويح عينت هذا الجزء للسببية واعترض عليه الشريف العلامة في الهامش بان تعيين كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى واجيب بان معنى قوله للسببية لما جعله الشارع سببا ورد بان سببية جزء الوقت المجعولة للشارع لا يخص جزءا معينا فلا وجه لجعله علة تعيين جزء معين للاداء فالاولى ان يقول عينت هذا الجزء للاداء فان قيل كما ان تعيين الجزء للسببية ليس في وسع العبد فكذلك تعيينه للاداء ليس في ولاية العبد ولهذا أدى قوله اوبعد به يكون اداء لا قضاء قلنا ان الاداء في الجزء المعين لا شك انه في وسع العبد واما عدم كون التعيين في وسعه فن حكم الواجب الموسع واما السببية فليست في الوسع اصلا سواء كان الوقت موسعا او مضيقا فلا وجه لجعله عدم جواز تعيين السببية من حكم الوجوب الموسع فالفرق ظاهر كذا قيل ولم يذكر الشارح شيئا من لفظ السببية والاداء الواقيين في كلام السعد والسيد ولابد من ذكر احدهما والذي ظهر من قوله ولم يشتغل بالاداء اختيار مسلك السيد فيكون معنى قوله فلو ثبت له ولاية التعيين ولاية تعيين الجزء للاداء ومعنى وضع المشروعات تعيين الاسباب والشروط والاداء (قوله في وضع المشروعات) اعني وضع الاسباب والشروط والاداء لان الوقت سبب للوجوب شرط للاداء (قوله لان تقيد المطلق نسخ) قال فخر الاسلام وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولا يوضع الاسباب والشروط فصار ولاية اثبات التعيين قصدا يترفع الى الشركة في وضع المشروعات وقال في التقرير اما قوله لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه فلا نه تقيد للمطلق وهو نسخ واما قوله وليس

ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان قال قول في دفعه ان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادفة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالتحال عادة او التفسير بالنظر الى العصر فان التصديق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (وحكيه) ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الا بالاداء) اى لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا اشارك الشارع في وضع المشروعات لان تقيد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الاستتال بالاهي

وفي ضمنه فلا فساد فيه فإن قيل ما الفرق بينه وبين ما إذا جنى العبد جنابةً بخير فيها المولى بين الدفع والغداء فأخار الغداء وعينه قولاً حيث يجوز قلنا المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققاً غرض صاحب الحق كالفضل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ من النوع الأول من الوقت شرع في الثاني فقال (وإما) ذلك الوقت (معياراً) أي للمؤدى لانه قد يبدى حتى ازداد بازدياده وانقص بانقصائه وعرف به كما يعرف مقادير الأشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما سبق في الظرف (وسبب لوجوبه) كإيام رمضان عند الأكثر من علماء الأصول فانه معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الأخبار عن الموصول

إلى العبد ولاية وضع الأسباب والشروط فلا نه يترع إلى التبركة في وضع الشروط فنه علم خلال تعليقه بقوله لان تقييد المطلق نسخاً تاماً (قوله وفي ضمنه) عطف على قوله من ضرورة الامتثال أي في ضمن الفعل والاداء بخلاف التعيين بالقول والنية فانه قضدي فلا فساد فيه فانه لا يترع إلى الشركة ونظيره الكفارة في الإيمان بعد الحنث فان الحانث بالخيار في الكفارة بين أن يطعم عشرة مساكين وأن يكسوهم وأن يحرر رقبة ولو عين شيئاً من ذلك قصداً بالقول لم يتعين بل إنما يتعين في ضمن فعل على المختار (قوله وعرف به كما يعرف مقادير الأشياء) أقول الظاهر من كلامه انه جعله من المعرفة لامن التعريف وقد جعله صاحب الكشف منها حيث قال عند قول فصر الاسلام وإنما قلنا انه معيار لانه قدر وعرف به أي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانقص بانقصائه كالكيل بالكيل وعرف به أي الصوم عرف بالوقت فيقول الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية فإذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدراً به وكان الوقت معياراً له ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكوناً كيدا لقدراً أي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معياراً له وإنما اختار الشارح المعنى الثاني كما في التلويح رداً على التوضيح وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم فلا دخل له في المعيارية إلا بتكلف وهو ان يقال المراد بالدخول في تعريفه هو الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعي مقارناً لجميع اجزاء النهار بحيث لا يكون أزيد ولا ينقص منه وظاهر ان الدخول في تعريف بهذا المعنى يقتضي المعيارية على ما افاده الشارح في حاشية التلويح أقول ان الصوم اذا كان عبارة عن الامساك من اول النهار إلى آخره يكون النهار معياراً له بلا تكلف ومما مراد صاحب الكشف والتوضيح بدخول الوقت في تعريف الصوم ان الوقت المبدأ من اول الصبح إلى الغروب داخل في حقيقة الصوم لامطلاق الوقت فلا تكلف فيه على انه مبنى على ان يكون التعريف المذكور بالنسبة إلى الوجود الخارجي للصوم والاصل في التعريف لبيان الحقائق (قوله كإيام رمضان) فيه إشارة إلى رد من زعم ان ذكر رمضان يبدون الشهر مكره بناء على ان العلم هو المجموع (قوله فان الأخبار آه) أي بقوله فليصمه فان قيل هذا انشاء فلا يصلح خبراً قلنا تقديره مقول في حقه فليصمه أو يقال لامن من وقوع الانشاء خبراً للمبدأ وإنما المنع من وقوعه خبراً بمعنى

مشر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها
لها على ان الاظهر ان من ههنا
شرطية فيكون ادل على السببية
ونسبة الصوم اليها وصحة الاداء
فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب
وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى
على اولى الابصار (والشهر عند البعض)
وهو خمس الاثمة السرخسي فانه ذهب
الى ان المعيار والشرط والسبب
هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما
شرطية وسببية فستظهر ان مما
سأقضى واما معيار به فلانها عبارة
عن كون الوقت بحيث لا يفضل
من اجزائه شيء يسع غير اوجبه
من جنسه وهو معنى عدم الزيادة
والقصان فلا ضرر في بقاء بعض
الاجزاء وهو الليل فاصلا لانه ليس
مفعلا للصوم وانما ذهب اليه (لظاهر
الآية) السابقة اعني قوله فمن شهد
منكم الشهر فصومه فليصمه فان دلالتها
على سببية الشهر مطلقا اظهر
من دلالتها على سببية الايام (و) ظاهر
(الحديث) وهو قوله عليه السلام
صوموا لرؤيته فان المراد به اشهره الشهر
بمعنى الحضور فيه لا حقيقته اجماعا
(ولذلك) اى لسببية الشهر مطلقا
(جواز النية) للصوم (في الليلة الاولى)
من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم
لما جازت فيها لامتناع تقدم النية
على السبب (و) لذا ايضا (فحصى)
تمام رمضان

ما يقابل الانشاء (قوله مشر بعلية الصلة) فيه ان الدعي سببية ايام الشهر
وجلية الصلة المذكور للخبر انما تفيد سببية شهود الشهر ويمكن دفعه بان الاجماع
متعقد على ان السبب اما الوقت او الخطاب وليس هذا الخطاب بدليل صحة صوم
المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فحين الوقت فيكون معنى
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه من شهد منكم بسبب الوجوب فليأت
بالواجب واختلفوا في معنى شهود الشهر قيل بمعنى ادراكه وقيل بمعنى الحضور
نأمل (قوله عند صلاحها) احتراز عن نحو الذي في الدار رجل عالم
(قوله فيكون ادل على السببية) يرد عليه ما مر من انه يفيد سببية الشهود
للاشهر وهو المدعي فالجواب الجواب (قوله ونسبة الصوم اليها) يعني يقال
صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون
لخصائص السببية لان هذا الاختصاص سابق على سائر وجوه الاختصاص
لافادته ثبوت السبب بالسبب الا ان وجود الفعل وهو الصوم لا يصلح ان يكون
ثابتا للوقت لتوقفه على اختيار العبد لكونه فعلا اختياريا له فاقم وجوب الفعل
الذي هو وجود شرعي ومقتضى الى وجود حسي مقامه فقتل سبب للوجوب
ويرد عليه وعلى قوله ولصحة الاداء فيها للمسافر ما مر فالجواب الجواب ايضا
(قوله من الانظار) اما على الاول فلا فادته سببية شهود الشهر لا نفس
الشهر ولا الايام واما على الثاني فلا فادته سببية للمؤدى للوجوب المؤدى وهو
الدعي واما على الثالث فلا فادته الظرفية لا السببية للوجوب والجواب عنها
تقدم ذكره (قوله مطلقا) اى بلا تقييد بالايام والشهر فيكون قوله لا الايام
خاصة بآثاره (قوله ظهر من دلالتها على سببية الايام) اى سواء كانت من
موصولة او شرطية (قوله لاحقيقتها) والالزام ان لا يجب الصوم على من
لم يره وهو باطل (قوله ولو كان السبب اليوم) فان قيل هذا مقولوب عليكم
بان يقال لو كان السبب الشهر لما جازت النية فيه لامتناع تقدم النية على
السبب فلا بد ان يعنى الشهر بتمامه ثم ينوى الصوم ويشرع فيه قلنا انما ارد
ذلك ان لو كان السبب عام الشهر ولكنه ليس كذلك بل الجزء الاول من الليلة
الاولى من الشهر بطريق النقل من الكل الى الجزء كما يصرح به (قوله وان
امكن دفعه) لان النص المذكور انما دل على وجوب الصوم عند شهود الشهر
لا على كونه سببا واما الوجوب على من هو اهل في اول ليلة فلظاهر النص
احتياط لا لكون الشهر سببا وكذا جواز النية فيها اولتعدر الاتصال باول

الجزء (قوله يقول الجزء الاول من كل يوم سب) فان قيل ان هذا بنا في
 العيارية لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء لضرورة وجوب تقدم السبب
 على السبب زمانا ومثله ظهر قوة قول السرخسي اجيب بان لزوم تقدم السبب
 على السبب زمانا انما هو عند امكانه كما في وقت الصلاة فانه ظرف لها فاما
 فيه التقديم الزماني حتى لو لم يمكن فيها ايضا بان شرع فيها في الجزء الاول سقط
 اشتراط تقدم السبب على السبب واما عدم امكانه كما في الصوم فلا يشترط فيه
 التقديم الزماني (قوله ما قال في الهداية) قال فيها اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر
 في رمضان مسكافية يومه ما قضاءه حتى الوقت بالتشبه ولو افطراه لاقضاء
 عليهما لان الصوم غير واجب فيه وصاما ما بعده لتحقق السبب والاهلية
 ولم يقضيا يومهما ولا ماضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلاة لان السبب
 فيها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم هو الجزء الاول
 والاهلية معدومة عنده انتهى اعتراض عليه بان انتفاء الاهلية في اول جزء
 من النهار لا يمنع وجوب القضاء فان التجنن اذا افاق في يوم رمضان قبل الزوال
 والاكل ونوى الصوم يقع عن الفرض ولو افطروا وجب عليه القضاء مع ان الصوم
 لم يكن واجبا عليه وقت طلوع الفجر اجيب باننا لانسلم ان الوجوب لم يكن ثابتا عليه
 في ذلك الوقت بل الوجوب في حقه كان ثابتا الا انه لم يظهر اثره لما منع فاذا زال
 في وقته ظهر اثر الوجوب بخلاف الصبي والكافر حيث لم يثبت الوجوب
 في حقه ما في ذلك الوقت وعن ابي يوسف انه اذا زال الكفر والصبي قبل نصف
 النهار فعليه القضاء لادراك الوقت النية كمن اصبح ناولا للفطر ثم نوى الصوم قبل
 الزوال اجزاء الصوم قلنا ان الكافر ليس باهل في اول النهار قبل اسلامه وكذا
 الصبي قبل بلوغه وقال زفر اذا اسلم الكافر وبلغ الصبي ولو بعد الزوال يجب عليهما
 القضاء لان ادراك جزء من الوقت بعد الاهلية موجب كما في الصلاة قلنا ان السبب
 في الصلاة هو الجزء المتصل بالاداء واما في الصوم فهو الجزء الاول متعينا
 ولم يوجد فيه الاهلية فافتراقا (قوله نفي صحة الغير) يعني ان الوقت لما كان
 معيارا اتى صحة الغير من الصيام لان الشرع اوجب شغل الميار بالصوم
 ووجوب شغل الميار بنفي غيره فالشرع بنى غيره اما الصغرى فلقوله تعالى
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الكبرى فلان الوجود الشرعي كالوجود
 الحسي والمكيال الواحد بعد ما شغل بشئ لا يسع فيه غيره من المكيالات فكذا
 المعيار الشرعي اذا وجد فيه شئ مما شغله لا يسع فيه غيره ولقائل ان يقول

(من جن قبهما) اى من صار تجنونا
 في الليلة الاولى منه وامتد جنسه
 الى العيد ولو كان السبب اليوم
 لما وجب القضاء لانه يقتضى سبق
 الوجوب في الذمة فلو كان السبب
 اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب
 وهو باطل وكل من هذه الوجوه
 وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد
 مجموعها رجحان سببية شهود الشهر
 مطلقا ثم ما ورد ان الشهر مطلقا لو كان
 هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل
 وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق
 الوصل (وان لم يجز) الصوم (ليلا)
 اى في الليل (كاخر وقت الصلاة)
 فانه سبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه
 بل لا يسع الا التحريم ولقائل ان يفرق
 بينهما بان آخر الوقت لا بنا في الصلاة
 بالذات فانه جزء من وقتها بل انما تجز
 فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل
 فانه يشاقى الصوم بالذات فلا يلزم
 من جواز كونه سببا جواز كون الليل
 ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام
 يقول الجزء الاول من كل يوم سبب
 لصومه والقائل بسببية الشهر يقول
 السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف
 وقد بين الفرق بينه وبين الظرف
 بقوله (و) الجزء (الاول ههنا) اى
 في المعيار (متعين) للسببية من غير
 اشتراط اتصاله بالاداء

(بمخلاف) الجزء (الاول من الطرف)

كاسبق تمام بيانه وهذا ما قل في الهداية
ان السبب في الصلاة الجزء المتصل
بالاداء وفي الصوم الجزء الاول
(وحكمه) اي حكم هذا القسم (نفي)
صحته (الغير) اي غير ما وجب في ذلك
الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم)
اشتراطه) اي التعيين في النية خلافا
للساقي وان وجب اصل النية خلافا
لغيره وسياق بيان خلاف كل منهما
(فيؤدي) تفرع على النفي والعدم
اي تحييد يؤدي صوم رمضان
من الصحيح المقسم (بمطلق الاعم)
بان ينوي مطلق الصوم (ومع الخطاء
في الوصف) اي وصف الصوم بان
ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارة
او النفل (الان في مسافر ينوي واجبا آخر)
استثناء من قوله والخطاء في الوصف
يعني ان هذا الصوم لا يؤدي في حق
المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع
عما نوي عند ابي حنيفة وعندهما
المسافر كالقيم في هذا الحكم لان
وجوب الصوم بشهود الشهر وهو
ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع
الا ان الشارع اثبت له الترخص بالفطر
دفعاً للمشقة عنه وهذا لا يجعل غير المشروع
مشروعاً فاذا ترك الترخص صار هو
والقيم سواء

ان اردتم بالمعيار ان اليوم معيار للصوم فسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون يقض
الايام من رمضان وبعضها عن غيره بالنية وان اردتم ان الشهر معيار فمتنع
والجواب ان اختيار الاول وكل يوم من رمضان اذا كان على هذه الصفة لا يسع
التعريفه (قوله وحكمه ايضا) اعلم انهم بعد اتفاقهم في الاصل السابق
اختلفوا في النية وفي تعيينها اما في النية فقال زفر لما اتفق صحته الغير فيه لتعين
الوقت له صح بلانية وقال الشافعي لا بد من تعيينها كاصلها وقال اصحابنا تعيينها
ليس بشرط بعد وجود اصل النية بل يقع عن فرض الوقت باي وجه كان من النية
ثم وقع الخلاف بينهم فقال ابو حنيفة يصح صوم رمضان من الصحيح المقيم
بمطلق النية ومع الخطاء في الوصف لان مسافر ينوي واجبا آخر فانه لا يقع عن
رمضان بل عما نوي ولو نوي المسافر النفل ففيه روايتان عنه في رواية يقع عن
النفل وفي اخرى عن رمضان ولو نوي المريض في رمضان واجبا آخر او نفلا ففيه
ايضا روايتان عنه والصحيح انه عن رمضان فرقا بين المسافر والمريض وقال
صاحبه المسافر والمريض كالمقيم في جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع الخطاء
في الوصف واستدلوا عليه بانه لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يجز اداء نفل
او واجب آخر من المسافر والمريض لان وجوبه ثبت بقوله تعالى في حق شهد
منكم الشهر فليصمه وهو عام في حق الكل من المقيم والمسافر والمريض والصحيح
بدليل ان المسافر والمريض يصح الاداء منهما ولو حمل الاداء فلولم يكن شرعيته
طامة لما صح الاداء منهما الا ان الشارع مكنتهما من الترخص بالفطر مرحة
ودفعاً للمشقة الا حقهما بدليل قوله تعالى في حق شهد منكم الشهر ومن كان من رمضان
او على سفر فعند من ايام اخر وهذا الترخص لا يجعل غير المشروع فيه من نفل
او واجب آخر مشروعا فيه بل لا بد لمشروعيته من دليل آخر مستقل ولم يوجد
فبقى على عدم مشروعيته فيه فانعدم فعله فيه لعدم كونه مشروعا فيه كالصوم
في الليل واذا ترك الترخص وينوي الصوم يقع ما نواه عن رمضان وكذا اذا اطلق
النية فان قيل ان بهذا الترخص اتفق وجوب الاداء فيه وانتهاء وجوب الاداء
يستلزم انتفاء الجواز عندكم فلا يجوز الاداء من المريض والمسافر في رمضان
كاذب اليه اهل الظاهر فكيف يكون النص المذكور عاما في حق الكل
قلنا ان النص المذكور عام للمريض والمسافر بوجوب الصوم وحرمة الإفطار
الا ان قوله تعالى ومن كان من رمضان يصح صوم رمضان لا يقتضي انتفاء
لا انتفاء الوجوب لا حرمة الصوم فيه فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب

الضحي اعادة على موضوعه بانقض على الانسلا من المرض والسفر معلق بالعدة حتى لا يوجد الصوم بدونها لان تقدير الآية ومن كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر سئلنا ان الجواز الذي تضمنه وجوب الاداء بالخطاب يلتقي بانتفاء الوجوب لكن الجواز الثابت بوجود السبب وهو الوقت باق وهذا الجواز كاف لنا ولا ي حنيقة طريقان احدهما ان الاداء من المسافر والمريض غير مطلوب لتأخره الى عدة من ايام اخر ينص الترخص المذكور فصار شهر رمضان في حق تسليم ما عليه كشعبان ولونوى عن قضاء واجب آخر في شعبان وقع عما نوى فكذا ههنا والثاني القول بموجب العلة تقرروا سئلنا ان شرعية الصوم عامة في حق المريض والمسافر حتى صحدا وهما فيه وانهم اخص لهما الترك بالفطر تخفيفا لكن لا يقدح ذلك فيما نحن فيه لان كلامنا في جواز الترخص لهما بامر دينهما ايضا وهو قضاء ما في ذمته الحاقا له بامر دينه وهو الافطار لمصالح دينه بطريق الدلالة وليس فيما ذكرتم ما يدل على نفيه بل الدليل دال عليه لان امر دينه شارك امر دينه في مناط الحكم مع زيادة فكان الاطلاق به جائزا اما اشتراكهما في ذلك فلان معنى الترخص ترك مشروع الوقت بالليل الى الاخف والاشتغال بواجب آخر ميل الى الاخف لان اسقاط واجب آخر في ذمته اخف من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يؤخذ بفرض الوقت ويؤخذ بواجب آخر واما الزيادة فلان النظر الى مصالح الدين اولى من مصالح الدنيا والى كل من وجه الاشتراك والزيادة اشار بقوله صرفه الى ما هو اهمه وعلى الطريقين روى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى في النفل في رمضان روايتان احدهما صحته فيه بناء على الاول لانه لما كان في حقه مثل شعبان صار تخيرا بين الاداء والتأخير فيجوز النفل فيه والثاني عدم صحته بناء على الثاني وهو الاصح لان مناط الحكم فيه منتف كونه ميلا الى الاتقل فان فائدة الثقل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر واما اذا اطلق المسافر النية فعلى الاول لا يقع عن رمضان لانه لما كان في حقه مثل شعبان كان المطلق يحتمل النفل والفرض والوقت يقبلهما فيحمل على الأدنى وهو الثقل وعلى الثاني يقع عن رمضان لانيته النفل لما وقع عنه مع انها لا تحتمل قبالة المطلقة التي تحتمل اولى وهو الصحيح لان الترخص لا يثبت بهذه الزمة لانها لا تحتمل واجبا آخر لاحتياجه الى التعيين والنفل لم يثبت صريحا في ثبت الترخص بها فالحق بالقيم وينصرف الاطلاق منه الى صوم الوقت فكذلك من المسافر هذا وقال

ولابي حنيفة فيه طريقان الاول ان
 المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه
 صار شهر رمضان في حقه كشعبان
 فقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر
 لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه
 الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات
 والصكافات والقضاء صرفه الى
 ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر
 مؤاخذا بما ذكر دون صوم رمضان فاذا
 جاز الترخص لحاجة البدن فلان
 يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى
 (و) على هذين الطريقين يكون
 (في النفل روايتان) فعلى الطريق
 الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني
 عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح
 انه يقع عن الفرض باختلاف رواية
 لان ترك الزعامة لم يحقق بهذه النية
 فصرفه الى رمضان لكونه الزعامة
 احق من صرفه الى النفل (بخلاف
 المريض في الصحيح) اشارة الى الفرق
 بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة
 فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا
 صام في رمضان نية واجب آخر او نفل
 هل يقع عن رمضان او عما نوى فقبل
 يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة
 اليه كشعبان وقبل عن رمضان مطلقا
 وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة

بعض يشايحنا ان نية صوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما تنصور في يوم
 الشك واما في غيره فيختص عليه التكراهية ظن ان الامر بصوم معين (قوله
 بخلاف المريض) اعلم انهم اختلفوا على قول ابي حنيفة في ان المريض اذا صام
 في رمضان نية واجب آخر او نفل او اطلق النية هل يقع عن رمضان او عما نوى
 قيل يقع عن رمضان على كل حال واختاره فقهاء الاسلام وشمس الأئمة السرخسي
 واستدلوا عليه بان رخصة المريض متعلقة بتحقيقة العجز وكل رخصة كذلك
 لا تظهر بالقدرة على الصوم فرخصته لا تظهر بالقدرة عليه ومن يصوم ظهرت
 قدرته اما الصغرى فلان العجز عن الصوم ليس بامر خفي حتى يقام غير مقامه
 لانه اذا صام فلم يهلك دل على انه ليس بعاجز واما الكبرى فلان انتفاء الشرط
 يستلزم انتفاء الشروط بالضرورة فاذا قدر على الصوم من غير مشقة اتى العجز
 فتبنى الرخصة المتعلقة به فلحق بالصحيح بخلاف المسافر لانه يستوجب الرخصة
 بعجز مقدر وهو امر خفي فيجوز ان يقوم السبب للداعي اليه وهو السفر بمقامه
 فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فتعدي
 الرخصة بالافطار لحاجته البدنية الى الرخصة بقضاء ما وجب في ذمته لحاجته
 الدينية وقيل يقع عما نواه كالسافر واختاره شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب
 الهداية وقاضيان وظهير الدين وابو الفضل الكرماني حيث قال في ايضاحه
 والصحيح ان المريض والمسافر متساويان ووفق صاحب الكشف بين القولين
 وقال ان الرخصة لا تتعلق بنفس المريض باجماع الفقهاء لانه متوجع الى ما يضر
 به الصوم كالجملات ووجع الرأس والعين والى ما لا يضر به الصوم كالامراض
 الرطوية وفساد الهضم والتخخص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة تر فيها
 فلا يثبت فيه لاشقة فيه فلذلك شرط كونه مفضيا الى الخرج بخلاف السفر فانه
 يوجب الشقة بكل حال فاقم مقامها فعلى الترخص بنفس السفر ثم عندنا
 يثبت الترخص بخوف ازدياد المرض كما يثبت بتحقيقة العجز بلا خلاف فيه بين
 المسافر والمريض من ازدياد وجهه او جوارحه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم
 بلا خلاف فهذا المريض اذا احتمل زيادة المرض وصلم عن واجب آخر لاشك
 انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة اذا لفرق بينه وبين السافر بوجه فعلي هذا لا يستقيم
 الفرق الذي ذكره فقهاء الاسلام ومن تبعه الاثنا عشر وهو ان المرض المتوجع الى
 نوعين على ما ذكرنا فعلق الترخص في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولا يستقيم
 فيه العجز الحقيقي دفعا للخرج وفي النوع الثاني بتحقيقة العجز لانه ولو لم يضر به

الصوم لكن لما دل امر المرض اى الضعف الذى عجز به عن الصوم لا بد من ان
يثبت له الترخص دفعا للهلاك عن نفسه كما ثبت بالاكراهه بمعنى العجز انه لو صام
لهلاك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن
عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فقطهر ان مر ادمن لم يفرق
بينهما هو المريض الذى اضر به الصوم ومن تعلق ترخصه بازدياد المرض
ومراد من فرق هو المريض الذى لم يضر به الصوم ومن تعلق ترخصه بحقيقة
العجز هذا الكلام الكشف واليه اشار شمس الأئمة السرخسى ايضا حيث قال وذكر
الكرخى ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو
ومأول ومراده مريض يفتق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فكان من اطلاق
العام على الخاص ورده بعض المحققين بان حل مراد من ذهب الى الفرق على
المريض الذى لا يضره الصوم بعيد لانه عدول عن ظاهر قوله تعالى في كل ما كنتم
مريضين الآية ومعلوم ان المريض الذى لا يضره الصوم غير مريض خص عندهم
بل الصواب ان المتنازع فيه هو المريض الذى يضره الصوم ففيه روايتان عن ابي
حنيفة احدهما عدم الفرق بينهما وهو رواية الكرخى وصححه شيخ الاسلام
وصاحب الهداية وقاضيان لكن الكرخى رواه مطلقا ومراده مقيد والثانية الفرق
بينهما وهو رواية الامام السرخسى وفيه التنازع حقيقة كما هو
الظاهر من كلام الشارح حيث قال في الصحيح اذ لا معنى لتصحیح احد الطرفين
في صورة النزاع اللفظي (قوله قال زفر نعيه يعنى عن النية) يعنى ان وقت الصوم
لما تعين له بتعيين الشارع ذهب زفر الى الاستثناء عن اصل النية وقال اذا امسك
الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم ينوشأ فهو صائم واستدل عليه بانه لما صار
الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما يتصور من الامساك فيه مستحقا لله تعالى
على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد
الحول بلانية فانه بذلك يخرج عن العهدة والجامع ان كل واحد منهما عبادة
مأمورة وكالا جبر الواحد فان منافعه تقع عن المستحق سواء قصد به التبرع
او الاعانة او غيرهما اول بقصد شيئا اصلا والجامع ان كل واحد منهما مستحق على
الفاعل وعلى رد المنصوب والودائع فانه يقع عن المستحق باى وجه رده الى
صاحبه والجامع ان كلا منهما مستحق على الفاعل ومتعلق بفعل بعينه
والحاصل ان الامر اذا تعلق بفعل بعينه اخذ حكم العين المستحق فاعلى اى وصف
وجد وقع عن جهة المأمور به كما في الاشياء المذكورة ولناطر بشأن احد هاتين

وقد اخاره فخر الاسلام وشمس الأئمة
لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز
فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
(قال زفر نعيه يعنى عن النية) يعنى
ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك
يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل
كن استأجر خياطا ليخط له بده ثوبا
بعينه فحاط على قصد الاعانة يقع
عن الاجارة

ان الواجب في الذمة تحصيل المأمورة على ما هو عليه وهو الامساك على وجه
يكون عبادة وذلك لا يكون الا بتحصيل صورته وهو الامساك ومعناه وهو كونه
عبادة ومعناه لا يحصل الا بالنية ولم يوجد في المتسارع فيه فلا يقع عن الجهة
المستحقة وان تعين الوقت له بخلاف هبة النصاب من الفقير لان الاخراج عن
العهد ثمة كان بصورته ومعناه وكذا الفعل في الاجارة حصل بصورته ومعناه
والثاني ما ذكره بقوله فيكون جبرا اذا المتسارع عين الوقت لذلك ولكن لان سلم
ان ذلك التعيين استحقاق لمنافع العبد فان ما يكون مستحقا لا يصلح قربة
فان العبادة فعل يفعله العبد باختياره بلا جبر لئلا يثاب عليه فني كانت منافع العبد
مستحقة لله تعالى عليه لم تنصرف الى العبادة لاتغاه الاختيار لكنها عبادة
فلا تكون مستحقة بل تكون باقية على ملكه فلا بد في صرفها الى العبادة وجعلها
صوما من النية لان عدم النية ليس بشئ فلا يصلح ان يجعل مجازا عن النية فلا بد
من التصريح بها لئلا يكون كونه فعله صوما جبرا فان قيل اذا لم تكن مستحقة لله
تعالى عليه فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان
اجيب بان معناه انه عين امساك الذي يكون صوما بالنية لان يكون صوم
رمضان لا صوم آخر ومنه ظهر الجواب لما قيل انها اذا كانت باقية على ملك
العبد غير مستحقة لله تعالى فلم لا يجوز صرفها في ذلك الوقت الى غير صوم رمضان
من الصيام وذلك لان عدم جواز العير فيه للصحيح المقيم لم ينشأ من الاستحقاق
ولامن تعيين الوقت بل انما نشأ من ان الشارع لم يشرع في ذلك الوقت غير صوم
رمضان من الصيام للصحيح المقيم بل عين كل امساك له لصوم رمضان فان عدم غيره
لكونه غيره لا لاستحقاق منافعه كما ان عدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثمة ولا تعين
اضلا بخلاف هبة النصاب من الفقير لان عقد الهبة عبادة والعبادة شئ مفيض
ان يكون مجازا عن الصدقة لاشتراكهما في المعنى المشروع فيه كيف يشرع
في ان كل واحد منهما تملك بلا عوض والصدقة عين النية للعبادة فان قيل لان سلم
ان هذه النية كافية في الزكاة عندكم كيف وانها شاملة للصدقة النافلة ايضا قلنا
لعمري ان شمولها لا يضرنا ههنا لانه اذا وهبنا من الفقير برئت ذمته سقوطا لا اداء
واراء الذمة من حيث الاسقاط يكفي فيه مطلق النية على ان نقول ان براءة
الذمة سقوطا لا يحتاج الى النية وانما يحتاج اليها ما يكون بطريق الاداء
واذا وهب النصاب الى الفقير زال عنه صفة اليسر فلم يبق زكاة لان ما وجب على
صفة لا يبق بدونها فالزكاة لا تبقى بدون صفة اليسر فلم تكن تلك الهبة اداء

لواجب بل سقوطاً للذمة فلا يحتاج الى النية فلا يصح القياس وبخلاف الاجابة المذكورة لان كلامنا في العبادة لافي المعاملات وكذا الحال في رد المقصوب والودائع قال شمس الأئمة السرخسي في المبسوط وفي مسئلة هبة النصاب يعني القصد حصل باختيار المحل ومعنى القرية حصل بحاجة المحل الا يرى ان من وهب لفقير شيئاً لا يرجع فيه لحصول بدله وهو الثواب فلا حاجة فيه الى النية بخلاف ما نحن فيه ثم الاختلاف الذي ذكرناه في الصحيح المقيم واما المسافر والمرضى فلا خلاف في انهما لا يكونان صائعين بلانية والفرق ان اداء خبز مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية (قوله كهبة كل النصاب لفقير) فان قيل ان اتياء مائتي درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر ولا يخرج به عن العهدة في الهبة بدون النية اولى بان لا يخرج عن العهدة فلا يصح ان يكون مقبلاً عليه ايجب بانه يجوز ان يكون بطريق الازام على مذهب خصمه ورد بان المقام مقام الاستدلال على مذهبه لا مقام الازام ويجوز ان يكون من ادزفر به الهبة من الفقير متفرقاً او الفقير المديون (قوله يكون الفعل جبراً) اى يكون كون فعله صوماً جبراً والاففس الفعل اعني امساكه اختارى وانما الجبر في كون هذا الفعل صوماً وبطل على ما ذكرنا تفرع قوله فلا يكون قرية فان قيل اذا احتاج كون الامساك صوماً الى النية فاعني تعيين الشارع امساكه في ذلك الوقت لصوم رمضان فاجاب عنه بان الشارع لم يعين للصوم مطلقاً امساكه بل امساكه الذي يكون قرية ولا يكون الامساك قرية الا بالنية (قوله وقال الشافعي دفع الجبر آه) قال لما كانت منافع العبد باقية على ملاكته من غير ان يصير مستحقاً لله تعالى وجب تعيين نية الفرض لان الصوم كما يتنوع ذاته وهو الامساك الى عادة وعبادة فاحتاج الى النية في جعله عبادة فكذلك تنوع وصفه وهو ان يكون عبادة الى فرض ونقل وكما ان معنى العبادة معتبر في الاصل معتبر في وصفه ايضا فكان الوصف عبادة ايضا فلو وضعنا عن الصوم تعيين النية صار مجبوراً في وصف العبادة لخلوه عن القصد والاختيار لا يقال ان تعيين المحل للفرض دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف لاننا نقول لا شك بان تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختياره لئلا يلزم الجبر في الوصف ولا يضي تعيين المحل عنه لانما اعتبرنا النية للتمييز حتى بسط اعتبار التمييز بالنية بتعيين المحل بل اعتبرناهما للتخصيص معنى العبادة في الوصف ولا يحصل ذلك الا بالنية لا بتعيين المحل فان قيل ان فرض الحج يتأكد بمطلق النية بالاتفاق بدون تعيين الفرض

فكذلك الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب لفقير بلانية (قلنا) في جوابه (فيكون جبراً) اى اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبراً فلا يكون قرية اذ لا قرية بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذي هو قرية بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (و قال الشافعي دفع الجبر) الذي اعتبرتم (اوجب التعيين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قرية من النية فكذلك لا بد لصيرورة القرية فرضاً او تفلاً منها احترازاً عن الجبر

فكذا الصوم واجب بان فرض الحج ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يكون
مقتضا عليه ولا يلحق به دلالة ايضا لان الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة
مشقة وليس الصوم في معناه فلا يلحق به ونحن نقول في جوابه على طريقة القول
بموجب الظن سلما ان معنى العبادة في الوصف معين كاعتباره في الاصل وانه
لا يد لتحصيل الوصف من التعيين ولكن كلامنا ليس فيه بل في ان اطلاق النية
فيه تعيين او لا وما ذكرتم لا تعرض فيه لذلك وقلنا هو تعيين لان المشروع
في هذا الوقت لما احدث تعيين في زمانه فلا حاجة الى التعيين لان تعيين التعيين باطل
بل الاطلاق تعيين له فاجب بمطلق الاسم كالتعيين في المكان فان من توحد
في مكان يقال باسم جنسه كما يقال باسم نوعه وباسم علمه كما اذا كان في الدار زيد
وحده وينادي بياحيوان او يا انسان تعيين هو الاضمار وطلب الاقبال كما تعيين
هو فيما اذا نودي باسم علمه فكذا ههنا لما لم يشترع في الوقت الا الصوم الفرض
ينصب اليه عطلق النية لتعيينه للايجاد والتحصيل فصار جواز النية المطلقة
بناء على انه تعيين لاعلى ان التعيين موضوع عنه كازعمه الشافعي وههنا بحث
من وجهين احدهما ان الواحد في المكان انما يستل باسم جنسه اذا كان موجودا
فيه وفيما نحن فيه انما يوجد بتحصيله بقصد فكيف يقال باسم جنسه الثاني
ان ما ذكرتم تم نقضي الاصل في مطلق النية دون نية النقل او القضاء او واجب
آخر لان المتوحد في المكان يقال باسم جنسه ولا يقال باسم غيره فان زيد الاينال
باسم عمرو كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف
لا يجمع مع فرض الوقت فع الاعراض عنه لا يجعل مقبلا عليه اجيب عن الاول
بان كونه مفقودا لما لم يمنع ان يقال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت
لا يجمع ان يقال باسم جنسه ايضا دفعا للحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا
تحصيله لكنه موجود شرعا وعن الثاني بانه نوى اصل الصوم ووضعه والوقت
لا يقل الوصف فلفت نية الوصف وقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان
الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره والاعراض ان ثبت
فانما ثبت في عين نية النقل او القضاء وقد اختلف بالاتفاق فليقوما في ضمنها ايضا
واعترض عليه وجهين احدهما ان الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم
لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النقل او واجب آخر فطلانه يستلزم
بطلان الاصل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء للزوم بل الاصل والوصل ههنا
وان تعاريا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الخارج فبطلان احدهما بطلان

الآخر والثاني ان قولهم اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
 التام يستقيم على اصل ابى حنيفة وابى يوسف من ان بطلان صفة الصلاة لا يستلزم
 بطلان اصل الصلاة بل تنقلب نقلا ولا يستقيم على اصل محمد من ان بطلان
 صفة الصلاة يستلزم بطلان اصل الصلاة فكذا في الصوم دفعا للحكم
 والجواب عن الاول ان اللازم ههنا احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف
 معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالقرض ههنا
 وعن الثاني بان هذا يجوز ان يكون على اصل الامامين وعلى تقدير كونه قول الجمع
 فالحكم مدفوع ببيان الفارق فان الوصف في الصلاة كالفضل الممنوع فان وقتها
 ظرف لامعبار لجواز ان يسع فيه غير فرض الوقت من التوافل وغيرها وكل
 واحد منها يخالف لفرض الوقت بالحقيقة لاختلاف لوازمها فان النفل مثلا
 اذا كان في المغرب لا يجوز ان يكون في الكم مثل الفرض لكون البتة ممنوعا عنها
 واذا كان في الظهر والعصر والعشاء فكل شفع منه صلاة على حدة والقعدة
 الاخرى فرض فكانت المخالفة في الكم ايضا ثابتة واذا كان في الفجر فالمخالفة بحسب
 الكيف من الجهر في القراءة واستان مقدار معين من القراءة وكذا في غيره من
 قضاء الواجبات فان المخالفة باعتبار الكم او الكيف موجودة فيها ايضا واذا كان
 الوصف كالفضل الممنوع فبانتفاءه تنفي الحصة التي تحتها لمخالفة فيبطل اصل
 الصلاة بطلان وصفها واما الوصف في الصوم فليس كذلك لان وقته معيار
 لا يمكن ان يسع فيه صوم آخر ويختلف بحسب الكم والكيف فإمكن الوصف
 كالفضل الممنوع بل هو كالعرض ولا يلزم من بطلان مثله بطلان الاصل ورد
 هذا الجواب بان مبادى على ان الفصل علة الجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل
 ذلك لان الوصف لا يكون علة للموصوف واجيب عنه بأنه لما ثبت التفاوت
 بين الوصفين جعل الوصف في الصلاة بمنزلة الفصل بخلاف الثاني واجاب
 ابو المعين عن اصل استدلال الشافعي بما حاضله انا لانسلم ان وصف العبادة يكون
 بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لفعل الزم الله تعالى على
 عبده بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك
 بالنية فاذا اوجد الامسالك المقرون بالنية كان عبادة ثم انصافه بالفرضية لا يكون
 بفعل العبد بل بوجود الزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر في رمضان
 لا تنقضي الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه على خلاف ما في نفس الامر
 وفيه نظر لانه يستلزم تأني كل فرض بنية اصل العبادة بدون تعيين الفرض مع

انه شرط في الصلاة بالاتفاق (قوله ان تعيين الصوم) اي وصف الصوم كما
هو النزاع (قوله بالناس) والصواب باناسا مثل يارجلا خذبيدي لانه نكرة
(قوله لم يصب بالاطلاق) وذلك بان اسلك عن المفطرات بلانية وقوله فاحجج
الى التمييز اشارة الى ان النية في اصل الصوم للتمييز بين العادة والعبادة يعني
ان الشارع عين امساكه الذي يصير عبادة بالنية لصوم رمضان فصار الترتين
الشارع في وصف الصوم اعني كونه فرضا فاستغنى عن التعيين بالنية حتى صار
الاطلاق فيه تعينا لافي اصل الامساك فاحتاج فيه الى النية (قوله بان نوى
الصحيح المقيم) اشارة الى انه لا خلاف في المريض والمسافر كما تقدم (قوله
ثم الشافعي اوجبه) هذه مسألة اخرى قال الشافعي لما وجب التعيين شرطا
بالاجماع وجب من اول اليوم لان اول اجزاء الصوم فعل مقتدر الى النية افتقار
المشروط الى الشرط وكل مقتدر كذلك اذا تقدم على الشرط بطل فذلك
الجزء المتقدم على النية بطل اما الصغرى فبالاجماع فانكم شرطتم تعيين المشروع
بتعيين الاصل ونحن بتعيين الوصف ايضا وفر وان لم يقل بالتعيين من المبدل لانه
قائل بتعيين الشارع كما تقدم فصح الاجماع واما الكبرى فلا ان انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط واذا بطل ذلك الجزء تأخير النية بطل الكل لشبوع
الفساد اليه لعدم التجزى صحة وفسادا فان قيل لما صح الباقي بوجود النية صح
الكل لعدم الجزى قلنا الصحة امر وجودي فيحتاج الى صحة جميع الاجزاء
بخلاف الفساد ولان ترجيح الفساد في العبادات اولى للاحتياط ولا يلزم عليه
حيث يجوز بنية من النهار بالاتفاق لانه مجزئ عنده فيكون صائما من حين نوى
فان قيل لان لم ان ذلك الجزء بطل بترأخي النية عنه لجواز صحته باعتبار تقدم
النية التأخر عنه فاجاب عنه بقوله ولا يمكن ذلك لان اعتبار تقدم التأخر
لا يتصور الا بطريق الاستناد والاستناد لا يتصور الا في الامور الشرعية كالملك
في الغصب فان الغاصب ملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب في ملك
زواجه وبثبت نسب الولد من الغاصب لا في الامور الحسبية لان تراعه الى غلط
الحس ولا في الامور العقلية لانه ثبت باعتبار الشرع فيخص بالامور الشرعية
وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر عقلي وجداني فاذا حصلت
في وقت لا تنصل في وقت قبله بل يقتصر على ذلك الوقت ولانه لو جاز ذلك لامكن
ان يحول العبد افعاله المباهة الماضية عبادة باعتبار تقديم النية الموجودة
في الحال وذلك باطل ولجزء اعتبار تقدم النية الحاصلة بعد الزوال في الاداء

(قلنا) في جوابه على طريق القول بموجب
العلمة (الاطلاق في التعيين تعيين) اي
سليان تعيين الصوم واجب لكن
الاطلاق في التعيين تعيين فانه اذا كان
في الدار زيد وحده فقل له يا انسان
يتصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل
الامساك فانه لما احتل العبادة والعادة
لم يصب بالاطلاق فاحجج الى التمييز
بالنية ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى
الصحيح المقيم النقل او واجبا آخر
(اذا خطأ لطلانه اطلاق) يعني ان
الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروطا
بطل ولما لم يكن لازما في الاطلاق
وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعي
(اوجبه) اي التعيين (من الاول)
اي اول اليوم حتى شرط التبيت
(لشروع الفساد) يعني ان كل جزء
يفتقر الى النية صحة وفسادا فاذا عدمت
في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد
الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا
ولا يمكن اعتبار تقدم النية التأخر
(لانتهاء الاستناد) ههنا باعتبار التقدم
لا يتصور اليه والاستناد ان ثبت الحكم
في الزمان التأخر ويرجع القهقري حتى
يحكم بثبوت في الزمان التقدم

وقيله في القضاء ولجناز في الصلاة ايضا لم يكن بالوارم باطلا فكذلك الصوم فان قيل
بطلان ذلك الجزم بآخر النية انما هو لا يتحققان الشرط عن النية على ذلك
موجود في تقديم النية من الليل ايضا مع اعتبار عندكم قلب ان التعديم والرفع في
جسلة الامسك ولم يعترض على ما تقدم من النية ما يبطله على طاعة من ترك
الزمنة والا فطار بعد الصبح اذا الفطر في الليل لا ينافي الصوم ولا يجوز معه الاجماع
لعدم اتحاد المحل وهو شرط في الشافعي فاذا لم يطل بحكم بقائها الى حين الشروع
لتعذر اعتبارها مع الشروع لان وقت الشروع امر حتمي لا يفرق بين الاما والجماع
ومعرفة ساعات الليل وفيه المخرج كيف وان ذلك الوقت وقت غلبة النوم وان
المتأخر فلا يمكن اعتبار تقدمها كالنية في الصلاة جعلت باقية من اولها الى
آخرها ولم يعتبر ما وجد في اثباتها من النية قلنا نحن لا نقول ان التعلق بالنية خروجه
في الزمان المتقدم بطريق الاستدلال حتى يقال لا يمكن ذلك فيما نحن فيه بل يتغير في
بين الاستدلال والتقدير وان النية موجودة في الزمان المتقدم بتقدير الاستدلال كما ان
النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء الكمال تعتبر بقايتها لها تقدير في نفسه
متمم على مقدمات مسئلة عند الخصم منها ان الامسك او كمن واحد من من اول
الجماع الى آخره غير محرم صحف فساد او متها ان اقتران النية بجميع اجزاء الصوم
ساقط لتعذر وكما في سائر العبادات ومنها ان وجود النية حقيقة حال ابتداء
الشروع ساقط ايضا لعدم المضي الى المخرج ومنها ان حال ابتداء الصوم نظير
حال بقاء الصلاة من حيث لزوم المخرج وحال البقاء في الصوم نظير حال الابتداء
في الصلاة من حيث امكان اقتران النية به من غير مخرج ومنها ان قصر اقتران
النية بابتداء الصوم يجوز لتقديم النية مع فصلها عن ركن الصوم بالكلية حتى
لو نوى في اول الليل ولم يحضر الصوم بالليل الفروب يجوز صومه بالاجماع مع ان
النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة وانما جعلت موجودة تقدير
فصل النية المتقدمة بهذا السبب امر ان احدهما فضل الاستيعاب حيث
استوجب جميع اجزاء الامسك تقديره والثاني نقصان حقيقة الوجود عند
الاداء اذا ثبت هذا فالحال ان تقديم النية على المخرج الداعي اليه وهو تعذر افعالها
بجميع اجزاء الصوم واول الشروع كذلك جائز آخرها ايضا الحسن فان بعض
المكلفين يعتمد عليه اقتران النية باول الشروع لضرورة التأخير كما تقدم بعد
الصبح والتمسك عليه في وقت بعد الصبح والجناس طهرت والضيق بل هو الكافرا
كلهم في الليل ولم يلقوا بوجوب الابد الصبح وقد نسي النية في الليل وهو امر

حاصل وقد يتجه حليد راس البصر في هذا ما كان مستلزما من كونها
 التية في حقيقتهم لتغير انفسها بالاولى والاعلان الصريح في خبر
 وكن التغير بالضرورة مع التغير من ركن العبادة فانك تلاحظ انك لا تلاحظ
 ثبتت الى غير ذلك من الطهر واما التغير بالدمع الوصل بالركن الاول وكما حصل
 بالاعتناء من التغير امر ان كذا التغير حصل لما ذكرنا من خبرها امر ان رجحان في الوجود
 فحصل التغير وتضمن لقصوره فمن الجملة حقيقة بقليل يحتمل العقول لان القليل
 فيه في كماله القليلة والاكشاف للقليل في الصلاة فاستوى التغير والناخير
 في طريق التغير من حيث ان لكل منهما ما لا نقصانا وضرورة داعية فاذا جاز
 التغير من جانب التغير لا يتغير هو ان جميع لان الاستيعاب فيه موجود ايضا لا يتغير
 التغير في الاكثر فقام الكل فالتغير في الكل فصار جهة التضمن في المتأخرة
 فحصل من ذلك الكمال في التغير بتغير جهة الكمال المتأخرة متباعدة عن المعارض
 في جميع الجهتين الذي وحده في التغير في جميع ذاتي لانه في جميع بكونه الاجزاء
 في جميع الجهتين الذي وحده في التغير في جميع جهتي لانه في جميع بوصف الصلاة
 في جميع الجهات لا يتغير يكون التغير فيفسد ذلك في شئ من التغير في جميع ذلك الجزء
 في التغير في جميع جهتي في جميع الجهات والفاق اول من العرض فان قيل ان ما ذكرتم
 من الاستيعاب بالكل والجميع الذي منى على اعتبار تقدم التغير المتأخرة
 ولا يمكن ذلك لانه لا يمكن الا يتغير في الاستعداد ولا يستند ههنا على ما تقدم ايضا
 قلنا وان لم يكن تقدمها بطريق الاستعداد لكونه يمكن بطريق التغير فاعتبرنا
 تقدمها بتدبرا على ما ذكره وحده لانه فان قيل ان المعلوم السبق في الوجود يمكن
 على بقدر حقيقة احد ههنا بان يتجمل وجوده في حكم الباقي واما المعلوم بالتقدم
 الاصل فلا معنى لتغيره بتغيره فبعض من اوقات التغير فالتغير من التغير
 يمكن تقدير حقيقة في جميع اجزاء المعلوم ما لم يفرغ عنها هو بطريقها
 واما فيها من الكل بعد ذلك في جميع اختلاف التغير المتأخرة فانما انكم كما جعلتم
 للتغير في كذا تقديره بالضرورة لكونه كذلك فيجعل الا في كذا يكونه بضرورة
 التغير في ايضا ان لا يتغير في اجزاء المركب الذي يتغير في جميع اجزائه كالاتزان
 بكماله والمعلوم في ذلك ان اجزاء الامانة كانت الكمال في اوج من واحد لعدم
 اختلاف اجزاء الا الاتزان بجزء منه كالاتزان بكماله فلم يتخل جزء منه عن التغير
 وصلا فان قيل ان الجزء الاول قد فسد قيل ان يتغير التغير وبعد الفساد لا يعود
 في جميع ما حتى تقدر التغير في جميع قلنا لانه لم يتغير في حاله موقوف على وجود

واما قلنا بانها الاستناد ههنا لانه
 يمكن في الامور التي هي علة كالمك
 في المصنوع ونحوه واما في الامور
 الطبيعية والعقلية فلا يمكن وههنا
 حقيقة المصنوع متعلقة بحقيقة التغير وهي
 امر وجداني فاذا حصلت في وقت
 لا يتغير في آخر فله كماله بعد الزوال
 وقوله في التغير (فصل) في جوابه
 لا يقول ان النسبة المعترضة ثبتت
 في الزمان المتغير بطريق الاستناد
 بل يقول انها موجودة في الزمان
 المتغير بتدبرا كما ان التية المتقدمة
 التي لا تقارن شيئا من اجزاء الموم قصير
 فاعتبارها لتغيرها واما ايضا لا اكثر حكم
 الكل في كثير من الاحكام فيحصل
 بتغير ان الاكثر بالنسبة بمنزلة اتزان
 الكل بها بتدبرا

النية في الاكتران وجدت فيه بنقل صوما شرعيا وافسد ولا يفسد ولا يبقية
 وجودها في الأقل **والثاني** بعد الضحوة الكبرى اذا لا اعتبار بالاقل عند قيامه الاكثر
 لا اعتبار بوجودها عند صحة الاكثر واليه اشار بقوله فاذا وجدت في الاكثر بقدر
 وجودها فيه فان قيل قد ذكرتم ان حال الابتداء في الصوم نظير حال البقاء في الصلاة
 في تعذر اقتران النية به وحال البقاء في الصوم نظير حال الابتداء في الصلاة في تيسر
 الاقتران فاستوبى فوجب ان لا يحل النية المعترضة في الصوم صححة له كما لا يحل
 النية المعترضة في الصلاة صححة لها قلنا ان الصلاة مختلفة الاجزاء فلا تقدر
 النية المعترضة فيها من اولها بخلاف الصوم فانه متحد الاجزاء فيمكن اعتبار
 النية المعترضة من اوله تقدرا فان قيل ان الحاجة الى جواز التقديم عامة في جميع
 المكلفين بخلاف الحاجة الى جواز التأخير فانها خاصة في حق البعض في بعض
 الاوقات كما ذكرتم واحكام الشرع منية على الغالب لا التادر قلنا انما سويتنا
 بين الاصل والفرع في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالمسلم
 في موضعه والحاجة الى تجوز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من
 الصوم في وقت معين فاخص جواز ضرورة التأخير ليست من التادر الذي
 لا يثبت عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة
 التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تخص بما قيل نصف النهار بل قد توجد
 فيما بعده ايضا قلنا نعم الا ان فيما قيل نصف النهار يترك اشراك النية في كل
 اليوم الى خلف وهو الاكثر فيقوم مقام الكل وفيما بعده بقوت الاصل والخلف
 جميعا فيفوت الصوم لان الاقل في مقابلة الاكثر في حكم عدم (قوله
 والتقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد) فان تقدير النية عبارة عن اعتبارها
 في وقت مقدم باعتبار تحققه في المستقبل والاستناد عبارة عن اعتبار النية
 في وقت عارض باعتبار وجوده الآن (قوله فظهر) يعني ان النية التقديرية
 لما كانت كافية في الصوم في اول النهار لكونها عابدة قاصرة بالنسبة الى
 ما بعد الضحوة الكبرى ظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية
 الحقيقية لم يفسد بل حاله موقوف لاحتمال ان توجد النية قبل الضحوة الكبرى
 (قوله لماعرف انه لا يمتنع) قالوا النذر المعلق على الشرط لا يجوز تعليقه قبل
 وجود الشرط بالاتفاق عندنا بخلاف النذر المضاف الى وقت معين كان
 قال الله على ان اصلي او تصدق في غد فله يجوز تعليقه قبل ذلك الوقت عندنا
 ابني حنيفة وابني يوسف خلافا لمحمد والفرق ان المعلق على الشرط لا يتقدم شيئا

(والتقدير) الذي اعتبرناه غير الاستناد (غير الاستناد)
 الذي نفاه (وهو) اي التقدير (وهو) اي التقدير والمراد
 النية التقديرية (كاف في الطاعة
 القاصرة) وهي الصوم في اول النهار
 وقصوره باعتبار قصور ميل النفس
 الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول
 من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد
 بل حاله موقوف فاذا وجدت النية
 في الاكثر بقدر وجودها فيه ايضا
 فيصح وجود النية التقديرية ولا يفسد
 لانتهاء النية اصلا ثم لما فرغ من التوج
 الثاني من الموقت شرع في الثالث منه
 فقال (واما) ذلك (ظرف له) اي
 للمؤدى (وشرط لادائه) لا يمتنع
 امتناع تقديم الاداء عليه لماعرف انه
 لا يمتنع عندنا في حنيفة وابني يوسف اصلا

في الحال عندنا بل بعد عند وجود الشرط والمضاف الى الوقت في الحال
سببا لان الاضافة لا تمنع السببية في الحال بخلاف السابق في الشرط فانه
عنهم (قوله فاذا نجح) اي قبل الوقت المعين واما اذا نجح قبل النذر ثم نذر
فلا فلا قبل انعقاد السبب (قوله بمعنى قوة نفوته) يعني يجوز تعجيل هذا
النوع من النذر المعين ايضا قبل الوقت المعين لما ذكر (قوله كمين نذر فيه
الصوم) اطلقه فعمل يومى العيد وايام التشريق فانه لو نذر الصوم فيها بان قال
الله على صوم يوم النحر او صوم يومى العيد وايام التشريق او قال صوم غدو والغد
يوم النحر صبح النذر في جميع هذه الصور خلافا لفرقوا الشافعي قال ان الصوم غير
مشروع في هذه الايام لكونه مكسوة منها عنه وليس العبد مشرع مالم يسرع
كالصوم لئلا يلا ان ادنى درجات النهي كون النهي عنه ممنوعا والممنوع لا يكون
مأذونا فيه ومن شرط صحة النذر كون النذور مأذونا فيه وقال الحسن
ابن حنيفة انه اذا نص على يوم النحر او التشريق لا يصح واذا قال غدا والغد
يوم العيد يصح نذره لانه لم يصح النهي عنه كالرأه اذا قالت الله على ان اصوم
غدا والحمد لله يوم حياها صبح نذرها ولو قالت على ان اصوم يوم حياي لم يصح قلنا
ان النهي عن الشرعيات يقتضي ان يكون النهي عنه متصور الوجود بحيث
لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى به ان يقدم عليه فيعاقب وبين
ان يكف نفسه عنه فيشأ ولهذا قال محمد ان النبي عليه السلام نهانا عما نكون
لا عما لا نكون لان النهي عنه لغوا لا يقال لا اعنى لا يبصر فاذا كان متصور
الوجود صح نذره فان قيل مجرد كونه متصور الوجود غير كاف في صحة النذر
لان من شرط صحته كونه مأذونا فيه والصوم في هذه الايام ممنوع عنه قلنا
ان الصوم في هذه الايام من حيث ذاته اعنى انه قهر النفس على قصد التقرب
حسن ومشروع فيه ومن حيث انه ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصير ممنوع فيصح
نذره باعتبار حسنة الذمى ويلزمه الافطار باعتبار دفعه العارضى ثم يقضيه
لحاجة اصله واختلفوا في لزوم الافطار في ذلك اليوم قبل بطريق الوجوب وقيل
بطريق الندب ثم المراد من نذر الصوم في الوقت المعين مثل ان يقول الله على صوم
رجب هذه السنة او يوم الخميس يعني بخلاف ما لو قال على صوم يوم او شهر
او شهر رجب فانه نذر مطلق ولو قال على صوم هذه السنة يكون نذرا مقيدا
ويلزمه افطار الايام المشهية ثم يقضها موصولا ومفصولا لان النذر باسنة
المعينة نذر بهذه الايام لانها لا تخلو عنها لانه لا يلزمه قضاء رمضان هذه السنة

بل (بمعنى نفوته) اي قوت الاداء
(نفوته) اي قوت الوقت (وسبب)
ايضا (لو جوب اذاه كمين) اي
ذلك الوقت كوقض معناه (نذر فيه
الصلاة او الصدقة او ما تقسمه) اي
نفس الوجوب (فيا لنذر) قال في شرح
الجامع الكبير السليمان يجوز تعجيل
ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت
كأن كان وصدة الفطر فكذلك ما اوجبه
العبد مضافا اليه وكما ان في الزكاة
نفس الوجوب بالنصاب ووجوب
الاداء عشرة اقسام اخلو يسيرا فكذا
نفس وجوب النذور بالنذر ووجوب
الاداء بالوقت المعين له فاذا نجح كان
بعد الوجوب فجاز (وحكته)
اي حكم هذا النوع (جواز التقديم)
اي تقديم الاداء (عليه) اي على
الوقت لانه لما كان سببا لوجوب
الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد
في تقديم الاداء على سبب نفس
الوجوب (واما ذلك الوقت) معياره
للمؤدى هذا مشروع في بيان النوع
الرابع من الوقت (وشرط للاداء)
بمعنى قوته نفوته كامن (وسببه) اي
لوجوب الاداء بالنفس الوجوب لما
سبق (كمين نذر فيه الصوم

وان لم يحل السنة عنه ايضا لانه صبح الزلزلة بالنذر لان صومته مستحق عليه
 من جهة الشر والاصح نذره كذا قالوا وفي الغاية قوله لو قال لله على صوم
 هذه السنة افطر الايام المنهية وقضاها محمول على ما اذنوها قبل عيد الفطر
 اما اذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لايلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال
 بعد ايام التشريق لايلزمه قضاء يوم العيد والى التشريق بل يلزمه صيام ما بقي
 من السنة واعترض عليه بان هذا سهو لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر
 شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذرا
 بها واجب عنه بان السئلة كما هي في الغاية لان كل سنة عربية معينة عبارة
 عن مدة معينة لها مبدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدأها الحرم وآخرها ذوال الحجة
 فاذا قال هذه السنة فاما تنفيذ هذه الاشارة الى التي هو فيها حقيقة كلامه انه
 نذر بالمدة المستقلة الى آخر ذى الحجة والمدة الماضية التي مبدأها الحرم الى وقت
 التكلم فليعنى في حق هذه المدة الماضية بؤيده ما ذكره فاضحنا والخلاصة
 لو قال لله على ان اصوم الشهر فليعه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وكذا
 لو قال لله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف الى ان تمضي السنة
 وليس عليه قضاء ما مضى قبل اليقين من تلك السنة (قوله كان بعد الوجوب)
 اي نفس الوجوب (قوله او الاعتكاف) وذلك بان قال لله على اعتكاف هذه
 الايام العشرة او هذا الشهر اور جب هذه السنة نذر اعتكافها بليا لها مما يمتنع
 ولو افسد اعتكاف يوم يجب عليه اتمام باقي الايام والشهر وقضاء يوم افسده
 ولا يلزمه الاستقبال لان التتابع اتممت من مجاورة الايام بالنذر بخلاف ما لو قال لله
 على اعتكاف عشرة ايام او شهر متكررا وفسد اعتكاف يوم فانه يلزمه الاستقبال
 ولا يجبره قضاء ما افسده لان التتابع فيها ثبت بالنذر قصدا فتراعي فيه
 صفة التتابع (قوله فانها شبه المعيار) اي من حيث انها لا تنضم الاجزاء واحدا
 وليست بمعيار حقيقة لتوسيعها عن ايام الحج (قوله فيؤدي بالطلاق) بان قال
 نويت الصوم او الاعتكاف (قوله تفرع على نفي النفل للمعيارية والشرطية)
 لو قال تفرع على المعيارية لكان اولى واخصر (قوله لا عبرة لارادته)
 بل يسجد سجدة السهو (قوله قبل الزوال) الاولى ان يقول قبل الضحوة
 الكبرى او قبل نصف النهار لان المختار ان النسبة للمعتبر ما وجد
 في اكثر النهار من وقت طلوع النجى وهو ما قبل الضحوة لا ما قبل الزوال (قوله
 كوقت صوم الكفارة) من كفارة اليقين والظهار والقول وجزاء الصيد والخطي

(او الاعتكاف) فانه معيار للمؤدى وشرط
 للاداء وسبب لوجوبه واما نفس
 الوجوب فبالنذر (ولحق به) اي بهذا
 الموقت (سنة نذر فيها الحج) فانها
 شبه المعيار وشرط للاداء بالعنى السابق
 وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفي
 النفل) لمعياريته (لا) نفي (واجب آخر)
 لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه
 ولا يبعد الى حق الشارع كمن ساء مرعا
 لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو
 لا عبرة لارادته (فيؤدي بالطلاق)
 تفرع على نفي النفل للمعيارية والشرطية
 اي اذا كان كذلك يؤدي النذور
 من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم
 (و) مع (الخطأ) في الوصف بان توى
 لا ينقل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية
 الواجب صحيحة (و) يؤدي ايضا مع
 النية قبل الزوال) كافي رمضان (واما)
 ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع
 في النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة)

والمنعة والصوم (قوله وصوم النذر المطلق) أي المطلق وهو من الوقت لاعتد
 جميع القيود فان قوله لله على صوم شهر متابعاً او صوم سنة متتابعة داخل
 في هذا القسم مع انه مفيد بشرط التابع كقوله لله على صوم شهر او صوم سنة
 او صوم يوم لكن بين قوله صوم سنة وبين قوله صوم سنة متتابعة فرق من وجه
 آخر وهو انه يلزمه قضاء خمسة وثلاثين يوماً في قوله لله على صوم سنة خمسة
 الايام النية وثلاثون رمضان تلك السنة بخلاف قوله لله على صوم سنة متتابعة
 فانه لا يلزمه قضاء رمضان هذه السنة وانما يلزمه قضاء الايام النية كما في نذر السنة
 المعينة كما تقدم وذلك لان السنة المذكورة بلا شرط التابع يجوز خلوها عن
 رمضان لانها اسم لاثني عشر شهراً لا يقيد كون رمضان وشوال وذو الحجة
 منها وكذا يجوز خلوها عن الايام النية ايضا لكونها اسماً للايام المتعددة المعينة
 لا يقيد كون يوم الجمعة والاثنين ويوم العيد والتسعين منها فليكن النذر بالسنة
 بلا شرط التابع نذراً لتلك الايام فيجب عليه قضاء خمسة وثلاثين يوماً حتى
 لو صام تلك الايام لا يخرج عن العهدة كما خرج عنها في نذر صوم السنة المعينة
 والسنة المنكرة المقيدة بشرط التابع بل يلزمه اعادةها وهل يجب وصل صوم
 خمسة وثلاثين يوماً من السنة قبل نعم وقيل لا والحاصل ان ههنا ثلاثة فصول
 نذر السنة المعينة ونذر النكرة بشرط التابع ونذر النكرة بلا شرط التابع
 فالاول والثاني متساويان في لزوم قضاء الايام النية وفي عدم لزوم قضاء رمضان
 اما لزوم الاول فله صفة نذرهما واما عدم لزوم الثاني فلعدم صحة نذره وقداؤه
 وهو يخرج عن العهدة فيما اذا صامها ومختلفان في لزوم الاستقبال بالاقصاد
 في الثاني وعدم لزومه في الاول ولما الثالث فهو متحد مع الاولين في لزوم قضاء
 الايام النية ومخالف لهما في لزوم قضاء رمضان فيه دونهما (قوله معيار
 للصوم) ولهذا لا يحقق قضاء صومين في يوم واحد ولا اداء كفارتين ولا نذر
 ولا قضاء وكفارة معا (قوله في الوجوب في الاداء) وهو الخطاب لان القضاء
 يجب بما يجب به الاداء (قوله لايتها بالحث) قال في الكشف سبب الكفارات
 ما تصافى اليه من ظهار او قتل او عيب ونحوها ابهر واجدل وانما عدل رحمه الله
 عنه الى الحث لان الحث هو السبب الحقيقي لهما واللين هو المجازي لان اللين
 لم يشرع للكفارة بل شرع للين الثاني للكفارة وادنى درجات الاسباب ان تكون
 مضحية الى المسببات لامتناعها لانها لما كانت متقدمة موجبة للكفارة عند
 انتقاضها بالحث قالوا ان اللين سبب مجازي للكفارة بخلافه للشيء باسم ما يؤمن

(و) صوم (النذر المطلق و) صوم
 (للقضاء) فان وقت كل منها معيار
 للصوم وهو ظاهر لا بشرط الاداء
 اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء
 لعين نية ولا نفس الوجوب لانها
 بالحث والنذر والموجب في الاداء

اليه لانه يصير سببا لها في المال عند وجودها حيث يزوال البر فيسكن ان السبب
الحقيق هو الحنفية وقالوا ان الاضافة في قولهم كفارة اليمين من قبل الاضافة
الى السبب المجازي خلا فالشافعي حيث قال ان السبب الحقيق للكفارة هو
اليمين بدليل الاضافة والحنف شرطه قلنا لما يكن اليمين مقصدا الى الكفارة بل
مناقيا لها لما يكن سببا لها (قوله فلان الموضوع الاصيل) يعني ان الموضوع
الاصيل في غير رمضان وغير النذر المعين هو النقل وغيره هو المحتمل فاذا لم توجد
النية من الليل او من اول النهار يقع امساكه عن الموضوع الاصيل للوقت
ثم لا ينقلب الى واجب آخر بالنية فلا بد من النية من الليل ومن اول النهار
وكذا لا بد من تعيينها من الليل او من اول النهار لذلك الوجه فلو قال واما
وجوب السبب والتعيين لكان اول (قوله وذلك) اى الاشكال من وجهين
على ما هو الظاهر من التلويح وصرح به في الكشف ويدل عليه قوله الا ترى
فثبت الاشكال ويجوز ان تكون الاشارة الى وجه المشابهة ثم بيان الاشكال
على الوجه الاول ظاهر واما على الوجه الثاني فلان وقته العبر بالاعتقاف وذلك
يقضي كونه طرفا كوقت الصلاة ثم توسيع محمد مع التأنيم بالوقت بشكل لان
توسيعه يقتضي الظرفية كسنى العمر وتأنيمه بالوقت يقتضي المعيارية كوقت
الصوم لان بالوقت تعيين الاشهر من السنة الاولى عنده وقوله فلا يكون
كالصلاة فترجع على قوله مع التأنيم بالوقت بعد التأخير لانه لا يأثم بالوقت بعد
تأخير الصلاة عن اول وقتها قبل خروج الوقت وكذلك نصيبق اى يوسف مع
القول بالاداء متى فعل بشكل لان نصيبقه يقتضي المعيارية على ما نصيبقه سنى
العمر وتوسيع محمد وقوله بالاداء متى فعل يقتضي الظرفية وقوله فلا يكون
كالصوم فترجع على قوله مع القول بالاداء متى فعل لان الصوم لم يكون اداء
متى فعل فثبت الاشكال على الوجهين الا انه على الوجه الثاني ثبت ان وقته
يشبه كلاً من الظرف والمعيار عندهما اى ان الاظهر الرابع في الاعتبار هو
المعيارية عند ابي يوسف حيث حكم بالضييق وان قال بالاداء متى فعل
والظرفية عند محمد حيث حكم بالتأنيم وقال في الكشف عن شمس الامم بيان
الثاني من وجهي الاشكال والثاني بالنسبة الى سنى العمر فان الحج قرص من العمر
ووقته اشهر الحج من السنين التي تأتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل
في نفسه فكان مشتبها فعلي هذا كان الاشكال في وقته بالنسبة الى الاشهر
مع قطع النظر عن اختلا فهما في الضيق والتوسيع (قوله وحكمه

وحكمه وجوب تبين النية وتعيينها)
اما وجوب النية فلكونها عبادة واما
وجوب التبين فلان الموضوع الاصيل
في غير المعين التفصيل فاذا لم يتبين يقع
الامساك منه فلا ينقل واما وجوب
التعيين فلعدم تعيينه (و) حكمه ايضا
(عند الفوائد) الى آخر العمر اذ ليس له
وقت معين (و) حكمه ايضا
(ان لا يضيق) وقته بمعنى الوجوب
فورد ذكره في غير الاسلام في شرح التلويح
(هو الصحيح) لا ما روى عن الكرخي
انه يضيق عند ابي يوسف كالحج (واما)
ذلك الوقت (مشكل) في الزيادة والمساواة
هذا شروع في النوع السادس (يشبه
المعيار والظرف كوقت الحج) وذلك
من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج
فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع
الاجزاء واحدا كالتأخير للصوم وتشبه
الظرف من جهة ان اركان الحج
لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت
الصلاة الثاني بالنسبة الى سنى العمر فان
محمد اوسع مع التأنيم بالوقت بعد التأخير
فلا يكون كالصلاة واما يوسف يضيق
مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون
كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة
في العمر) ولو بعد السنين نظر الى جهة
الظرفية (والا ثم بالتقويت) نظرا الى
وجهة المعيارية

ولما ورد انه لما نصيقي ولم يحز الخبر كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول
وجاز التأخير كما قال محمد تعين

فكيف يكون اداءه في العام الثاني ولما توسع
ان وقته حرج العرف كيف يأثم بالوت في العام الثاني والحكم ان

الصحة في العمر لان وقته العمر كما ذكرناه (قوله انه لما نصيقي ولم يحز
التأخير كما قال ابو يوسف) وعن ابن حنيفة ما يدل عليه ايضا حيث سئل عن له
مال الحج به ام يتزوج فقال بل يحج به فان اطلق الجواب بشقدهم الحج مع
ان التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال دليل على ان الحج لا يجوز تأخيره
فان قيل قد ثبت ان النبي عليه السلام حج في سنة عشر وكان فرض الحج في سنة
ست ولو لم يحز التأخير بل يجب الفور لما اخره عليه السلام قلنا ان ما نزل في سنة ست
قوله تعالى واتموا الحج والعمره لله وهذا دليل على اتمام ما شرع فيه وليس
في ذلك دليل على الإيجاب من غير شروع وانما فرض الحج بقوله تعالى والله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهي زلت سنة تسع وتأخيره الى
العاشرة إما لأنها زلت بعد فوات الوقت والخوف من المشركون على اهل المدينة
ان يصح ان لهم قرب عهد في ذلك الوقت (قوله لانه في الظرفية) كيف
حكم على طريق الشارح لان ابا يوسف اثم بالتأخير ابتداء ومحمدا توقف
كما سألني (قوله فيحكم بارتفاع الاثم) واصل المراد بالاثم المرتفع هو الاثم
الحاصل بترك الاداء في الوقت الاول لاهو مع الحاصل بتأخيره بل الاثم الحاصل
بتأخيره لا يرتفع بدون التوبة فان قيل انه لما كان اداءه متى فعل فابن حصل
الاثم بترك الاداء في الوقت الاول قلنا نعم الا انه فوت شرف الوقت الاول حتى
سقط عدائه عنه (قوله كما اذا نذر ان يعتكف أه) وفي التظهير نظر تأمل
(قوله ليكون الحياة اليه مشكوكا) لا يخفى عليك ان الصواب ان يعمله بقوله
لان فلو وجب كاهلا لا يؤدى ناقصا تأمل (قوله ترجعت بكون الحياة الى العام
القبال مشكوكا) فيه ان جهة اصالة الصوم المستقل انما ترجعت لعوده الى
الاصل بزوال المانع وهو طهيم رمضان وذلك لان الاصل في الاعتكاف
ان يكون بصوم مستقل الا ان شهر رمضان لما تعين لصومه ولم يمكن في ذلك
الشهر صوم آخر للمنة ورجع حصوله في ضمن صوم رمضان ولما صام رمضان
ولم يعتكف عاد الى الاصل بزوال المانع لا بما ذكره من كون الحياة مشكوكا الى
العام القابل (قوله مطلقا) اى سواء غلب على ظنه الفوت ام لا (قوله
وقيل ان لم يمت بعد الظن به) لا يخفى عليك ان الصواب ان يقول ان لم يغلب على
ظنه بالوت على ما ظهر من صحيح الام إلى الفضل لان حاصل قول محمد على هذا
القول ان تأخير الحج جائز الى وقت تحقق غلبة الظن بالوت حتى لو مات قبل تحقق

مشتافان اراد ان يدفعه فقال
(ابو يوسف رجع المعيارية) احتياط
لان الحياة الى العام القابل مشكوكا
لانه في الظرفية بالحكمة (فأتم بالتأخير)
اى حكم بآثم من اخره عن العام الاول حتى
ايصل عدائه اما اذا اداءه بالآخر فيحكم
بارتفاع الاثم زوال الشك (وان يقال)
بالاداء بعده اى وان اعترف بكون
الحج المأني بعد العام الاول اداء نظرا
الى جهة الظرفية فان قيل ما رجع
المعيارية احتياطيا لكون الحياة الى العام
القبال مشكوكا وجب ان لا يلاحظ
جهة الظرفية بل يحزم بكون الحج المأني
في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان قسام ولم يعتكف
حببت يحق قضاء الاعتكاف بصوم
مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني
لكون الحياة اليه مشكوكا قلنا انما لم يحزم
القضاء في رمضان الثاني لان جهة
اصالة الصوم المستقل ترجعت بكون
الحياة الى العام القابل مشكوكا
فوجب الجزم بمسند اجزائه في ضمن
رمضان الثاني وان بلغه والحكم
بالشي اذا وقع بجهة الاصالة لا بطل
بعده كما سألني وليس ههنا جهة
اصالة للمعيارية حتى يترجم بما ذكره
يؤدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية
(ومحمد رجع الظرفية) نظر الى ظاهر
الحال لانه في جهة المعيارية قطعا
(فيجوز) اى التأخير لكن لا مطلقا بل

(ان لم فوت) قال فخر الاسلام وثمس الائمة بسعة التأخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم
الفوت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى بآثم (وقيل ان لم يمت) اى الكف (بعد الظن به) اى بالوت

قال الشيخ أبو الفضل في إشارة الأسرار قال محمد والشافعي الحجة يجب موسما محل فيه التأخير إذا غلب على طهانه إذا أخر بقوت
 محمد كذا في آخر كلام محمد أنه إذا مات قبل أن يخرج فإن كان حجة الله عليه السلام وان كان بعد طهونه وأما ما ذكره في بعده طهانه لو أخر بقوت
 لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الإطلاق فإن العمل بتلخيص القلب عند (٢٤٨) عدم دليل قوته واجب وقال

صاحب الكشف ما ذهب إليه محمد
 من يجوز التأخير بشرط سلامة العاقبة
 على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل
 لأن العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الأمر
 عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره
 أبو الفضل أقول فيه بحث أما أولا فلأن
 ما ذكره إنما هو حكم الموسع الذي ليس
 فيه جهة المعيارية أصلا والكلام
 في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية
 والمعارية فيجب أن يكون حكمه ما ذكره
 الشيخان لظهور قاعدة جهة المعيارية
 وأما ثانيا فلأن كون العاقبة مستورة
 لا ينافي بناء الأمر عليها كيف وقد قال
 صاحب الهداية لأخر وإن يكون الفعل
 مباحا أو مندوبا إليه وهو مقيد بشرط
 السلامة ولا شك أن السلامة مستورة
 وقد نبذ الذنب والاباحة عليها (ولذا)
 أي وأصحته في العمر بالاتفاق (صح)
 تطوع من عليه الغرض) يعني أن من
 وجب عليه حجة الإسلام ولم ينجح عنها
 بل أحرم فيه التطوع يصح لما ذكره
 (و) قال (الشافعي) لا يصح التطوع
 بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه
 لأنه ينجح) لكونه سعيها فان من نوى
 التطوع وعليه حجة الإسلام يكون سعيها
 والسعي ينجح عندئذ صيانة لملكه فيجزيه
 صيانة له بدنه أولى (فليغو الوصف)
 أي فيجعل نية الثقل منه لغوا (وبقي
 الإطلاق) وهو أصل النية (وبه)

غلبة الظن فحاشا لأهل أصلا وأما بعد تحققها فلا يجوز تأخير بل يلزم به لكونه
 مضيقا فقول محمد بعد غلبة الظن يلوثل دخل قول أبي يوسف في التصديق (قوله)
 على ما ذكره الشيخان (آه) عبارة الكشف هكذا أعلم أن ما ذكره محمد من جواز
 التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره في المبسوط وفي البرهاني وغيرهما
 مشكل انتهى ومنه يظهر أن المراد من الشيخين صاحب المبسوط وفخر الإسلام
 (قوله فلان ما ذكره إنما هو حكم الموسع) فيه أن أبا الفضل إنما ذكر حكم الحج
 وقال أنه موسع فكيف يصح القول بأن ما ذكره إنما هو حكم الموسع الذي ليس فيه
 جهة المعيارية إذ لم ينكر جهة المعيارية في الحج (قوله) وقد قال صاحب
 الهداية) ولصاحب الكشف أن يقول إن ما ذكره صاحب الهداية غير مسلم
 أيضا وأولس قال المباح والندوب ليس مثل القرض وما نحن فيه هو القرض
 (قوله لا غرو) بالعين المجعولة والراء المهملة أي لا عجب كذا في المصباح (قوله)
 ذلك التطوع) لو قال ذلك النوى لكان أولى (قوله صيانة له بدنه) أي
 ما فرض عليه من حجة الإسلام. (قوله) جمع رقة بالضم والكسر) وفي المصباح
 الرقة بضم الراء في لغة بني تميم والجمع رفاق وبكسرهما في لغة قيس والجمع رفاق
 مثل سدرة وسدر فعلى هذا يظهر ما في عبارته من الخلل (قوله والجواب المشهور أنه)
 قال فخر الإسلام لكذا تقول الحجة عن هذا بقوت الاختيار وهذا يناقض المبادىء
 ولا تصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب ما يليق به والأحكام عندنا
 شرط بميزة الوضوء فصح بفعل غيره بدلالة الأمر فأما الأفعال فلا بد من أن تجري
 على بدنه انتهى وقال في شرحه يعني أن الحجة عن التطوع بقوت الاختيار وكل
 ما بقوت الاختيار يناقض العبادة فالحجة عن التطوع يناقض العبادة أما الصغرى
 فلو وقع ما لم يرد وعدم وقوع ما أراد وليس المراد تنقيت الاختيار إلا ذلك وأما
 الكبرى فلأن العبادة لا تصح بلا اختيار واحدة المتألفين وهو العبادة ثابتة
 قيتني الآخر وهو الحجة فإن قيل هذا منقوض بما ذكر من جواز إحرام الرقاق
 عنه عند الإغناء فإن الحج يقع عنه ولا اختيار ههنا الجواب عنه فخر الإسلام
 بقوله لكن الاختيار في كل باب ما يليق به يعني لا نسلم أن الاختيار معدوم بل هو
 موجود تقديرا فإن اختيار كل باب يتأثر به والأحكام عندنا شرط بميزة
 الوضوء في الصلاة فصح بفعل غيره بدلالة الأمر فإن عقدا رقة فلا يكون ليعين
 بعضهم بعضا عند الجز ولما أقدمهم عقدا رقة فقد استعان بهم في كل ما يجزى
 وأذن لهم بذلك والأذن دلالة كالأذن صرحا في الشرع من ماء العبادة

أي بإطلاق النية (يؤدى) أي الحج (بالاتفاق) (لو) يؤدى (بدونها) أي بدون النية أصلا
 (كعمى عليه) أي كحج من أعشى عليه (يحرم عنه) صفة معنى عليه (أرفاق) جمع رقة بالضم والكسر معني جماعة يرافق
 بعضهم بعضا في السفر يعني أن حج المعنى عليه الذي يحرم رفاقه عنه يصح مع اتفاده بدنه (قلنا) في جوابه (الوصف)

أي وصف العبادة (عندك كالاصل) في كون كل منهما عبادة واحدة الى النية كما سبق (فان دلالة في الوصف) لان النية
الاولى التي كانت للتفل قد بطلت (٢٤٩) بالحج في فرضه فبطلت النية الاخرى لفرض (لا حصه) لوصف فلا يقع

ما اداءه عن الفرض لانفسه بشرطه
(ودعوى الاستحسان) التي اداهاها
الشافعي حيث قال فخر الاسلام
قال الشافعي المصنف امر الحج استحسانا
فيه الحج عن التطوع ضابطه واشتقاقا
عليه (غير متعمد) لانه ان اراد
بالاستحسان معناه الترفق فلا وجه له
لانه لا يشول به حتى بالغ في اعتكافه فقال
من استحسن قصد شريع وان اراد
معنى آخر فلا بد من بيانه حتى تكلم عليه
ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب
الصواب (والجواب) المشهور في الكتب
(بان الحج يتناهي في العبادة) لانه يتناهي
شرطها وهو القصد والاختيار
فتبا فيها بل للضرورة (ضعيف) لان
الحج عنده انما هو بالنظر الى وصف
العبادة لا اصلها فان ارادوا بمناقاة
الحج للعبادة مناقاة لاصل للعبادة
فلا نسلم وجود الحج بالنظر اليه حتى
يتاخر وان ارادوا مناقاة لوصف
العبادة اعني الغلبة سلبا لكنه
لا يضر بل هو المقصود (وقد اطلاق
ه لالة المتعين) جواب عن قوله وبه
يؤدي بالانصاف ونقر به ان جوابه
بطل في النية ليس بسقوط التعيين
بل لوجوده بدلالة معنى في المؤدى
وهو ان السمع لا يفعل احراز تلك المشاق
للتفل وعليه حجة الاسلام بخلاف
ما اذا نوى التفل صريحا فان الدلالة
لا تعارض الصريح ولا يرد النقص
لا تعارض معنى في المؤدى والكلام فيه (والاحرام

للتفل في حقه) منهم مقام يده كالوامر بحج بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار
كأن في موشرط العبادة كما لو وصاه غيره ففعل به واما ما في الحج فتبها فلا بد
من ان تجري على نفسه فان التباينة فيها صريحا ثم ادوا لا يجوز ان يصلي احد عن
احد هذا عند بعض خشنا لاختاره فخر الاسلام وقال بعضهم يجوز النيابة
في الاقدام ايضا قال شمس الائمة وهو الاصح الا ان الاول ان يقفوا به ويطوفوا به
ليكون اقرب الى اداها به هذا فظهر منه ضعف ما ذكره من تضعيف هذا
الجواب المشهور ولانا نقول انهم ارادوا المناقاة لاصل للعبادة بمعنى انه ينبغي له
الحج في العبادة لا يتوقف على حاله وقد تقدم انه لا جبر في العبادة اصلا (قوله)
بدلالة معنى في المؤدى على صفة اسم الفاعل (قوله فان الدلالة) اي
دلالة معنى من المؤدى لا تعارض نصريحه فان الصريح حقوق الدلالة (قوله)
كأن في شرط العبادة) فيه اشارة الى انه غير كاف في نفس العبادة كما ذهب
اليه فخر الاسلام وقبل انه كاف فيها كما ذكرناه (قوله ولا مورد) قال
في التكميل ان الثابت بالامر هو الواجب ينقسم بحسب تقسيمه الى معين ككثر
الواجبات والى غير كاحد الاشياء الثلاثة في تكرار العين وبحسب فاعله الى فرض
عين تكامة العبادات والى فرض كفاية كصلا في الجنبه والجهاد وبحسب
وقته الى موسع كالاصلاة والى مضيق كالصوم والى مشكل كالحج والى اداء
وقضاء انتهى فعلى هذا يكون تقسيم الامر به الى الواجب الى الاداء والقضاء
باختار وقته فيكون من مباحث المفيد كالوسع والمضيق والمشكل فلا تناسب
التأخير عن حاجته ويلزم ان يكون الاداء والقضاء مختصا بالعبادات
الوقتية على ما ذهب اليه الشافعي لكن الاختصاص ممنوع عندنا كما صرحوا به
ولهذا اخرجوا الاداء بجميع الموقفات وغيرها فالاولى في التقسيم ان يقال
ان الامور به تنقسم الى قسمين احدهما باعتبار صفة فاعله بالواجب والاخر
باعتبار صفة فاعله بغير الواجب والاول ينقسم الى اداء وقضاء وهم اصفقان راجعان
الى نفس الواجب والثاني ينقسم الى موقت وغير موقت والوقت صفة راجعة الى
غير الواجب كذا ذكره بعض مشايخنا وهو المناسب لما ذكره الشارح بقوله ولهذا
اخر هذا الجنب عن مباحث المطلق والمقيد وانما اخره عنهما لانهما مما يتعلق
بالامر (قوله لا تخرج) اي لا تخرج عن اطلاق كل من لفظي الاداء والقضاء
بحسب اللغة على اتيان العبادات الموقفة وغير الموقفة واما بحسب الاصطلاح
المشروع فعند الشافعي تخصيص بالوقت ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه

نية التفل في وقتين لان وقوعه عن رمضان لعمري في نفسه بسبب كونه معيار الادلة معنى في المؤدى والكلام فيه (والاحرام
غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها يعني اننا نسلم ان النية مدمومة بل موجودة فقد بان اختيار كل باب بما يليق به
والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلاة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة

القضاء فلهذا عرفوا الإداء نارة بتسليم عين الواجب في وقته المقدّر له شرعا
والمقتضاء بتسليم مثل الواجب في غير وقته المقدّر له شرعا والأعادة ببيان
مثل الأول على صفة الكمال سواء كان في وقته أو خارج الوقت ونارة عرفوا
الإداء بفعل الواجب في وقته والمقتضاء بفعل الواجب بعد خروج وقته المضيق
أو الموسع والأعادة بفعل الواجب مرة على نوع من الحلل ثم فعله ثانيًا في وقته
المضروب له فعلى هذا تكون الأعادة في الوقت لا بعده وهذا تعريف من لم يجعل
الامر حقيقة في الندب وأما من يجعله حقيقة فيه فعرف الإداء بما فعل أولاً
في وقته المقدّر له شرعا والمقتضاء بما فعل بعد وقت الإداء استدراكًا لما سبق له
وجوب مطلقًا والأعادة بما فعل ثانيًا في وقت الإداء لحلل في الأول ولعذر فقوله
في تعريف الإداء بما فعل الفرائض والنوافل وقوله أولاً احتراز عن
الأعادة وقوله في وقته المقدّر له احتراز عن القضاء والنوافل وشرعا احتراز عن المحققين
له لا شرعا كالزكاة عين له الإمام شرعا وقوله في تعريف القضاء استدراكًا
احتراز عما فعل لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له الوجوب احتراز عن النوافل
وقوله مطلقا تنبيه على أنه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه ما أتاه التام بعد
الإنابة والغيب عليه بعد الإفاقة وما أتاه الحائض بعد طهارتها من الصوم
أذا لوجوب عليهم عند المحققين وإن وجد السبب لوجود المانع وقوله في تعريف
الأعادة أولعذر ليكون ماصلا به بجاعة بعد ماصلا متفردا أعادة لأن طلب
الفضيلة عذر فظاهر كلامهم أن الأعادة قسم مقابل للإداء والقضاء خارج عن
تعريف كل منهما وعند أصحابنا اتهم قسمان من أقسام الأمور به موقتا كان
أو غير موقت ولهذا عرفوا الإداء بما يشمل الموققات وغيرها وقالوا نارة هو تسليم
عين الثابت بالامر فيمثل الفرائض والنوافل بناء على أن الندب مأثورة
وعرفوا القضاء بتسليم مثل ما وجب بالامر واعتبروا فيه الوجوب بناء على أنه
متنق على كونه المتروك مضمونا والغفل لا يضمن بالترك فلا يشمله القضاء
وقالوا المراد بالثابت بالامر ما علم بثبوته بالامر لاما ثبت وجوبه به أذ الوجوب
اتممت بالسبب لا بالامر ولأن الوجوب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من
العبد فلا يمكن تسليم عينه وأما تسليم عين ما علم بثبوته بالامر كعمل الصلاة
في وقتها مثلا وإشاء ربع الشرف يمكن فأنه فعل خارجي يقبل التصرف من العبد
ويمكن أداء عينه فإن قيل سلنا أن نفس الوجوب ثابت بالسبب وأنه وصف
في الذمة لكن وجوب الإداء ثابت بالامر ولا نسلم أنه وصف في الذمة قلنا

فإن عقد الرقعة إنما يكون لبعضهم بعضهم
بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد
الرقعة استعان بهم في كل ما يجزواذن
لهم بذلك والأذن دلالة كالأذن صريحا
كما في شرب ماء السقاية فقام بينهم
مقام نيته كل لو أمرهم بذلك نصا وهذا
السوسع من الاختيار كاف في شرط
العادة كالأمواء غيره (والأمواء)
لما فرغ من الأمر وما يتعلق به شرع
في تقسيم الأمر به ولهذا أخر هذا
الحث عن مباحث المطلق والمقدّر
وهو (نوعان) الأول (إداء) لا تراخ
في طلاق الإداء والقضاء بحسب
اللفظ على الاتيان بالوقتات وغيرها
مثل إداء الزكاة والأمانة وقضاء
الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيًا
بعد فساد الأول ومحو ذلك وأما بحسب
الاضطلاع فعند الشافعية يختصان
بالعبادات الموقفة ولا يتصور الإداء
الافيا يتصور فيه القضاء وعندنا
هما من أقسام الأمور موقتا كان
الامر أو غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف
التقييد بالوقت حيث قيل

(وهو) أي الأداء (تسليم عين الواجب بالامر) وليس المراد بالامر الخطأ الذي يكون سببا لوجوب الأداء على التبيين والتأخير عنه كغيره من أفراد الأداء كصوم المسافر وجمعة المسافر وجمعة العذرة ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الأداء بل النص القائل على الوجوب في الجملة سواء كان أمرا أمرا محضاً نحو اقموا الصلاة أو ما هو معناه نحو والله على الناس حجة البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى إذ لا تصور فيه التسليم والابتنان يكون الاتباع انقضاء بمعنى وجوبه بالامر لزوم إيقاعه به والمراد بتسليمه إيقاعه والابتنان به كان العبادة حتى الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها إليه والحققة التسليم لا تصور إلا في الأعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشعل الفصل كما قال صاحب التتبع لما عرفت أن الذهبي هو أن التدبؤ ليس بأمور به ولهذا قال فخر الإسلام وقد دخل في الأداء قسم آخر وهو النقل على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والتدبؤ

عليه من لزوم تفرغ الذمة وهو وصف اعتباري في الذمة فلا تصور تسليم عينه أيضا فلا بد من التأويل المذكور فإن قيل إن الأفعال أعيان غير قابلة فلا يمكن تسليم عينها أيضا قلنا قد تقرر عندهم أن الأفعال الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالبقاء ثم غايل قول العقود الشرعية الفسخ والأقالة فيصح تسليم عينها كالأعيان لكن تسليم كل شيء بما يتبعه فتسليم الأفعال أخرجهما من العدم إلى الوجود وتارة قالوا الأداء تسليم عين الواجب بالامر وإخراجه الشارح وهو المختار عند المحققين من مشايخنا فلا يشعل النقل وهو الصحيح لأن المختار عندنا أن التدبؤ ليس بأمور به على ما تقدم وأورد عليه أنه ليس على ما ينبغي لأن الوجوب بالسبب لا بالأمر وأنه وصف في الذمة ولا تصور فيه التسليم من العبد وواجب عنه بوجوه أحدها أن الإضافة إليه بناء على التوسيع لأعلى الحقيقة والثاني أن الوجوب وإن ثبت بالسبب إلا أن السبب لما علم بالامر مع إضافة الوجوب إليه فكله قيل هو تسليم عين ما علم سبب وجوبه بالامر والثالث أن الثابت بالسبب هو نفس الوجوب والواجب المضاف إلى الأمر ههنا هو وجوب الأداء فكله قيل الأداء تسليم الفعل الذي وجب إداؤه بالامر ففعل هذا يكون الإضافة إلى الأمر حقيقة ولم يذكروا إعادة قسمها ميتة إلا للأداء والقضاء كما ذكره الشافعي لأنها لا تخول ما لا يكون واجبة بان وقع الفعل الأول فاسداً بان ترك إكائه من الركوع والتجويد وغيرهما أولم تكن واجبة بان وقع الفعل الأول ناقصاً فاسداً بان ترك مثلاً في الصلاة شيئاً من واجباتها بخبر يسجد السهو ففعل الأول يكون إداؤه إن وقعت في الوقت وقضاءه إن وقعت خارج الوقت فلا حاجة إلى ذكرهما معاً إلا للأداء والقضاء وعلى الثاني لا تكون داخله في هذا التقسيم لأنه تقسيم الواجب بالامر وهي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الأول على هذا التقدير عن الواجب دون الثاني وإنما الثاني بمنزلة الجبر يسجد السهو ثم الصواب ما ذكره مشايخنا في تعريف الأداء والقضاء بشموله الموقنات وغيرها بخلاف ما ذكره الشافعي فإنه لا يشمل الموقنات فإنه غير الموقنات إداؤه عندهم فلا يكون ما ذكره من خد الأداء جامعاً وإن لم يكن إداؤه قلنا لا نسلم أن الأداء مختص بالموقنات لأن فعل غير الموقنات إداؤه أيضاً شرعاً وعرفاً كما بين (قوله وليس المراد بالامر الخطأ الذي أه) لو كان وليس المراد بالوجوب ههنا وجوب الأداء على التبيين بل الوجوب في الجملة بصور دليله لكان أولى بالانحصار تأمل (قوله بل النص القائل أم) اضرب عين

قوله وليس المراد بالوجوب (قوله في الجملة) أي سواء كان واجباً على ذلك الشخص بعينه أو على الغير بالصوم وصلاة الجمعة وإن لم يجب أدائهما على المسافر والمعدور لكنهما واجبان على المقيم والصحيح فصيح الأداء منهما أيضاً وقوله والمراد بالواجب تقدم شرحه وقوله لا يقع إيقاعه كان عليه يلزم الدور والابلز التسلسل وكلاهما باطلان وقوله ومعنى وجوبه به يعني أن المراد بوجوب الفعل بمعنى الجاصل بالمصدر المضاف إلى الأمر هو وجوب أدائه بمعنى إيقاعه لنفس الوجوب وفي قوله والافقية التسليم أه بحث وهو أن للأفعال الشرعية حكم الجواهر على ما تقدم فيصور فيها حقيقة التسليم تأمل (قوله ولهذا) أي ولعدم كون التدوب مأموراً به قال فخر الإسلام بعد تعريف الأداء بتسليم عين الواجب بالأمر وقد يدخل في الأداء أي وقد يراد فيه فهم آخر على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والتدب فيصير الأداء عند تسليم عين الواجب كذا ذكر وتسليم عين التدوب فإشارته إلى أن التدوب عنده ليس بمأمور به وإن الأداء مختص بالواجب والتجامل فدل وقد دخل فيه فمعان آخران كما هو المناسب لقوله في الإباحة والتدب حتى يكون الأداء ثلاثة أقسام بناء على ذلك القول ثالثها تسليم الإباحة إشارة إلى أنه لم يقل أحد إن فعل الإباحة أداء وإن كون الأمر حقيقة في الإباحة خرق للإجماع وإن قاله بعض الناس قال الشيخ بدر الدين إنما قال فخر الإسلام ويدخل في الأداء قسم آخر بعد تعريف الأداء بما ذكر احترازاً عما يقال ما ذكرتم من تفسير الأداء بتفويض بقولهم أدى الفعل أذهول ليس بتسليم نفس الواجب بالأمر مع أنه من أفراد المعرفة فلا يكون التعريف جامعاً فقال هذا قسم آخر من الأداء ونحن في تفسير الأداء للمعنى هو موجب الأمر فلا يرد ذلك نقضاً انتهى فعلى هذا يكون تسليم التدوب أداءه وإن لم يكن مأموراً به (قوله بالمعنى السابق) متعلق بالأمر يريد به ما ذكره فيما سبق ليس المراد بالأمر الخطيأ الذي يكون سبباً لوجوب الأداء على التعيين أه (قوله أصحاب الرخصة وأرباب العذر) كصوم المسافر والمريض بعد رمضان وكصلاة النائم والمغمى عليه بعد التنبه والإفاقة بعد خروج الوقت على القول بأنها قضاء (قوله وفوائه) بالرفع عطفاً على وجوب الأداء (قوله فإن شيئاً منها لا يكون قضاء) حتى إن المال كان يسير تردد درهمه من رب الدين لأن العقود تتعين في التبرعات والودائع والعقود الفاسدة للرد كذا قالوا وفيه بحث لا نالنا من ذلك لا يكون قضاء بل هو قضاء لديه إلا أنه ينفسخ بالاسترداد ولهذا لا ينفسخ

وأما قوله في شرح التفويض الأداء على نوعين واجب ونقل وكلاهما واجب الأمر وقول أبي زيد فيه الأداء نوعان واجب كالقرض في وقته وغير واجب كالمثل فالمثل طرأ على الحكاية من غير أن يكون مختاراً للمحاكي أو بالنظر إلى ما بعد الشروع فإن الفعل بعد الشروع لا يبقى نقلاً بل يكون واجباً مأموراً به وأداءه وإن لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثاني قضاء وهو تسليم مثله أي مثل الواجب بالأمر بالمعنى السابق قد دخل فيه قضاء أصحاب الرخصة وأرباب العذر قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الأداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الأداء في الجملة لعموم دليله وفوائه عن الوقت في حقه مع إدراك وقت القضاء وانتفاء الخرج عنه (من عنده) أي من عند المسلم قبل به احترازاً عن صرف دراهم الغير إلى دينه وصرف العصر إلى الظهر أو ظهر اليوم إلى ظهر الأمس فإن شيئاً منها لا يكون قضاء وإن كان التسليم مثلاً للواجب لأنه ليس من عند من وجب عليه ومقدور له

في حق الدين فمن حلف بقضيه دين فلان اليوم وقضاه ثم استحق بنفسه القضاء
دين الرب (قوله الى مستحقين) إشارة الى لزوم هذا التقييد في كل من نرى الالاء
والقضاء وانما تركه اكتفاء بلفظ التسليم اذ لا يقال انه سلم ما وجب عليه مالم يسلم
الى مستحقه (قوله لان معناه الاسقاط والاعتمام) اي معناه في اللغة الاسقاط
والاعتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة
في تسليم مثله فيجوز إطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كإطلاق
الحيوان على الإنسان والفرس إلا ان الشرع والعرف خصه بتسليم المثل فكان
محاذاه فيا او شرعيا في الاداء (قوله بخلاف في تسليم المثل) فلا يستعمل فيه
الا للبرئنة توضيحه ان إطلاق لفظ الاداء على القضاء والعكس محاذاه
بالانفاق واختلفا في جهة الإطلاق فمثل شمس الأمة وبوزيد قد يستعمل
القضاء في الاداء محاذاه لما فيه من اسقاط الواجب والاداء في القضاء محاذاه لما فيه
من التسليم وقال فخر الاسلام القضاء يطلق على الاداء حقيقة لقومية محاذاه فيا
او شرعيا واما استعمال الاداء في القضاء فليس مطلق بل هو مقيد بقرينة وهذا
كما يقال ادب ما عليه من الدين فقريته قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء
حقيقة الدين محال لان الدين يقتضي بائنا لها وكالو قال نوبت ان اؤدى ظهر
الاسس فقريته ادب يفهم منه القضاء وانما شرط التقييد بالقرينة لان معنى
الاداء يخص بتسليم عين الواجب اذ هو في اللغة يعني عن شدة الرغبة والاستقصاء
في الخروج عما ربه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله فلا يمكن إطلاقه
على تسليم مثله الا محاذاه لهذا يحتاج الى التقييد بقرينة واما القضاء فاحكام
الشيء بنفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق
الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة وقال بعض المحققين التوفيق بين كلام
فخر الاسلام وكلام شمس الأمة واي زيدان فخر الاسلام نظر الى معناه اللغوي
فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى
الاداء خاصا في تسليم العين فجعله محاذاه في غيره وهما نظرا الى العرف والشرع
فوجد اكل واحد منهما خاصا بمعنى جفاه محاذاه في غير ما يخص كل واحد فاشار
المشايخ الى هذا التوفيق حيث قال ويستعمل كل منهما في الآخر محاذاه شرعيا
بعلاقة الاشتراك في تسليم ما في الذمة لان معناه الشرعي متعارف فيكون استعمال
كل منهما في الآخر استعمالا في غير ما وضع له فيكون محاذاه فيا واما في اللغة
فعلى هذا التوفيق يكون النزاع لفندا احاصه ان إطلاق كل منهما على الآخر محاذاه

(ويستعمل كل منهما) اي من الالاء
والقضاء (في الآخر) محاذاه شرعيا
لبيان المعنيين كما جرت عادة شافيا كما
في تسليم ما في الذمة الى مستحقه بقوله
نعمالي فاذا قضيت مناسكتكم اي ادينتم
وقولك من يتداهله يظهر الامس واما
في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم
العين او المثل لان معناه الاستيفاء والاعتمام
والاداء محاذاه في تسليم المثل لاسبابه عن
شدة الرغبة والاستقصاء في الخروج
عما ربه وذلك بتسليم العين لا للمثل (ويجب
القضاء ان عقل المثل) فبدية لان القضاء
يشتمل غير معتول يجب بمسبب جديد
بالانفاق (بموجب الاداء) وهو النص
الدال على وجوب الاداء في الجملة كما
صرح به فخر الاسلام في شرح النجوم
وصاحب الميزان في البران فلا يرد
النقص بصوم الخائض وانما ردلو كان
الترادف الامر الذي هو سبب لوجوب
الاداء على العين فظهر بهذا التقرر
بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صورهما
خارج عن محتمل النزاع لان النزاع
في ان القضاء يمثل معتول هل يتوقف
وجوبه على امر جديد لاحق ام يشتمل
ذلك بالامر السابق

فلما تحقق في حق الحائض بالامر
خرج صومها عن محل النزاع على
ابن القائل قد فسر السبب الموجب
في قول صاحب المغني الاداء تسليم
حين الواجب بسببه يسبب نفس
الوجوب كالوقت للصلاة والشهر
لالصوم كما هو رأي بعض مشايخنا
فكيف يستقيم بعده جعل الموجب
للاداء الامر (خلافا لبعض) وهو
صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون
متواعم الشافعية وعامة المعتزلة
(قالوا) في الاستدلال على مطلوبهم
(لامثل العبادة الابالتص) يعني ان الفائت
عبادة عرفت قرينة في وقتها فلا تقضى
الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة
فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها
مثل الابالتص فان قيل الواجب بالتص
الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبدأ
اجب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا
لوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل
انهم لا يجعلون سبب القضاء الاتص
وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه
تارة النفوت وتارة الفوات ايضا كما
سأيت (قلنا) في الاستدلال على المختار
بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال
المخالفين (لما علق مافي) قضاء (الصوم)
المكتوب (و) مافي قضاء (الصلاة)
المكتوبة (من) التص (الدال على بقاء
الوجوب) في الذمة بعد خروج الوقت

بلا نزاع واختلف طريق الاطلاق كما ترى ولما صح القضاء بنية الاداء حقيقة
كتبة من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكتبه
الاسير الذي اشبه عليه رمضان فحرمي شهر افصامه بنية الاداء ووقع صومه
بعد رمضان وعكسه كتبه من نوى قضاء الظهر على ان الوقت قد خرج وهو
لم يخرج بعد وكتبه الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى
فليس مبنيا على هذا الاصل اعني جواز اطلاق احد هما على الآخر كما ظن
لانه ان اقتصر على قضاء القلب بدون الذكر باللسان فلا اشكال لان كلامنا
في اطلاق اللفظ على معنى ولم يوجد هنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك
لانه اريد بكل لفظ حقيقة حيثن وليس كالاتفاق فيه وانما جواز ما نواه فباستدراك
انه اني باصل النية واكتفه خطأ في ظنه والخطأ في مثله معقول (قوله بمثل
غير معقول) كالفدية للصوم والصلاة للشيخ الفائي (قوله يجب بسبب جديد)
اي ينص مقصود جديد اي بالامر الذي قصد به ايجاب القضاء ابتداء لان
وجوب الاداء بالامر لا بالسبب وانما ثبت بالسبب نفس الوجوب لا وجوب
الاداء كما عرف (قوله فلا يرد) تفرع على قوله في الجملة وكذا لا يرد النقض
بصلاة التائم والمعنى عليه بعد خروج الوقت (قوله فلما لم يتحقق آه) فلي
هذا يكون صوم الحائض ينص مبدأ بالاتفاق لعدم تحقق الامر السابق
في حقها على زعمه (قوله قالوا في الاستدلال) على ان القضاء يجب بالامر
مبدأ بان الفائت عبادة عرفت قرينة في وقتها بالتص اذ لا يدخل للرأي
في معرفتها فلا تقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة واذا فات شرف
الوقت لا يعرف لها مثل من جنسها الا ينص جديد اذ لا يدخل للرأي في معرفة
مماثلتها للفائت ولا بمثلها التص الاول لانه موقت لا يتناول خارج الوقت كما
قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كالقيد
بالمكان واذا لم يتناوله التص الاول كان الفعل بعد الوقت وقيله سواء في عدم
كونه قائما مقام المعين في الوقت ولم يفعل فيه فيحتاج الى امر آخر في معرفة
المماثلة بينهما فان قيل الواجب بالتص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبدأ
اجب بانه سمي قضاء لكونه استدراكا للفائت بخلاف الواجب ابتداء قلت هذا
الجواب اما يستقيم على اعتبار قيد الاستدراك في تعريف القضاء وقد تركه
رجه الله وقال ابو اليسر في تفرع براسد لانه ان اقامة الفعل في الوقت انما
عرفت قرينة بالتص على خلاف القياس فلا يمكن اقامة مثله في وقت آخر مقامه

بالفلس حيث العوات لان ماورد على اختلاف القياس فيفسر على ماورد وقيل
 الاصل موقفا كما في الجملة وفي تكيرات التشرية ولا يخفى عليك ان مال المسلمين
 واحد واستدل القائلون بان القضاء يجب بما يجب به الاداء بالعقل والقل اعاد
 العقل فلان الاداء واجب في وقت بالامر والنذر والفعل متى وجب عليه
 لا يسقط عنه الاداء او بالاسقاط او بالعجز فلم يوجد شيء من الثلاثة ههنا
 ففي واجبا كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه
 لم يوجد صرحا يقين ولا دلالة لانه لم يحدث له الاخراج الوقفية وهو نفسه
 لا يصلح مسقطا لان يخرج الوقت تقرر ترك الامثال وقل لا يجوز ان يكون
 مسقطا له بل يقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار
 العجز وهو وجد العجز الان في ادراك فضله الوقت لاني حتى اصل العادة لبقاء
 القدرة عليها لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بقدر
 العجز فيسقط عنه العجز استبرك شرف الوقت الى الائتم ان يعمد التقويت والى
 صدم الجواب ان لم يكن يعمد وفي اصل العادة الذي هو المقصود مضمونا عليه
 لتعريفه عليه فيطالب بالخروج عن عهده بصرف ما عليه من الثل الى ذلك
 الفاتحة كفي حقوق العباد فان قيل للمخات شرف الوقت كيف يكون مثاله قلنا
 في الهبات والاذكار حسار وعقلا وفي ازالة المأثم شرفا فان قيل لانتم ان
 القدرة على اصل العادة باقية بعد فوات الوقت لان الامر فيه بالوقت بحيث
 لو قديم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة خاصة والواجب
 بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة المبررة كالنصاب لا يبقى بقوات تلك
 القدرة واجب بان هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت
 ههنا ليس بمقصود لان معنى العادة في حكون الفعل لا بخلاف هو
 النفس او كونه تعظيما لله تعالى وشاء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات
 كما لا يختلف باختلاف الاماكن كن امر بان تصدق بدينه من حاله باليد اليمنى
 فثبت به اليمنى يجب عليه باليسرى لان الغرض يحصل بها فكذلك ههنا واما
 عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا ولا لغرض وجود تعظيم الله
 تعالى بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز واذا كان الوقت غير
 مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو اصل العادة كن اتلف
 مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك العجز ولا يسقط ما هو المقصود الاصل
 وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة فكذلك ههنا وما ذكرنا خراج الجواب عن قولهم

اما ما في الصوم فقوله تعالى فمن شهة
 منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا
 او على سفر فعدة من ايام اخر واما
 ما في الصلاة فقوله عليه السلام من نام
 عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
 فان ذلك وقتها اي وقت فضائها
 ووجه دلالتها على بقاء الوجوب اما
 الآية فلانها تفيد ان ما يفعل الرخص
 والمسافر في عدة من ايام اخر هو الذي
 وجب عليه في الشهر واما الحديث
 فلان الضمائر في نسيها وفي فليصلها
 وذكرها ووقتها راجعة الى الصلاة
 السابقة الواجبة ووجه كونها
 معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة
 لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب
 الحق او العجز ولم توجد الاولان وهو
 ظاهر ولان الثالث في حق اصله الذي
 هو المقصود لقدرة على صرف ماله
 من النقل المشروع من جنسه الى ما عليه
 ليفد رفع الائتم وان لم يفد احرار الفضيل

في مثل العبادة لا يصح عبادة الا بالتصديق في ذلك والاعتقاد في ذلك والصدق في الكلام ليس
 فيه بل في ان الفعل الذي قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا لا مذهب
 اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند قوته فنقول انه يجب لما ذكرناه من
 انه مطالب بالخروج عن عهده بصرف ماله الى ما عليه وخروج الجواهر ايضا
 عن الجمعة وتكثيراته التشرىقي لان سقوطهما بالخروج لان اقامة الخطبة مقام
 ركعتين غير مشروع في غير ذلك الوقت فبعض الوقت يحقق الجهر فيه ويلزمه
 صلاة الظهر لان مثلها مشروع بعد مضي الوقت وكذا الجهر بالركعة والصلوات
 غير مشروع في غير ايام التشرىقي بل متى غلبه بعض الوقت يحقق الجهر
 فان قيل فعلى ما ذكرنا من ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافذة
 مشروعة على هيئة المغرب حتى يصرفها الى ما عليه قلنا انما مشروعة في قضاء
 كون الفعل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر
 مع ان الفعل لم يكن مشروعا على صفة الظهر وكذلك لا يجوز التمسك على رأس
 الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعملان المعتبر مجرد كون النفل مشروعا
 واما النفل فما ذكره رحمه الله من الآية والحديث والقياس فان كلاهما دال
 على بقاء الواجب وعدم سقوطه بخروج الوقت كما بينه رحمه الله والقياس
 وان كان دليلا عقليا بمعنى الاحتياج الى رأى المجتهد الا انه نقلي بمعنى انه دليل
 شرعي فصار كل منهما دليلا نقليا على بقاء الواجب بالدليل الاول بمعنى انه يفيد
 العلم ببقائه لا بمعنى انه يفيد وجوب القضاء كالتنزيل والارز تسليم مبدى الخصم وهو
 وجوب القضاء نص مبتدأ والى ما اشار رحمه الله بقوله الدال على بقاء الواجب
 في الذمة ثم صرح بذلك بان النص للاعلام ببقاء الواجب وسقوطه بغيره الوقت
 وان القياس مظهر لا غيب ثم لما كان وجه معقولة للتصحيح المذكورين
 في الصوم والصلاة من الآية والحديث ما ذكرناه من العقلي اكنى اكثر المشايخ
 في الاستدلال على وجوب القضاء بما يجب به الاداء بالعقل الذي كوز وجعلوا
 العقلي وجهها معقولة التقلي لا دليلا مستقلا كما فعله رحمه الله وورد على التقلي
 انه اخص من المبدى لانه انما يدل على بقاء وجوب القضاء على المسافر والمعدوم
 بالتيان او اليوم او الانحاء او غيرها لا على وجوبها على التعمد والمبدى اعم منه
 لان التعمد ليس في معنى المسافر والمعدوم حتى يلحق بهما دلالة كونهما في الصلاة
 ليست عقوبة من العقوبة بان حتى يقال اذا وجبت على المعدوم مع انه احن بالرجعة
 فوجوبها على المصير اولى بل هي كرامة من الله تعالى بقرينة فلا يستقيم

ان قال ان المذنب ما فيه الكرامة كان العاصي الذي لا عذر له اولى بالاعتذار
 هنا ذهب بعض المتأخرين الى ان ترك الصلاة والصوم عامدا لا يوجب القضاء
 لان النص ورد في حق المذنب والمعتذر ليس في معنى المذنب والجواب عنه منع
 كونه احصى من الدعوى مستندا فانه يدل على فضله التمسك بدلالة لان الصلاة
 والصيام وان كانا كرامتين من الله تعالى الا انها مستلزمان على مشقة ظاهرة
 والمشقة اذا وجبت عن المذنب فعلى المقر بولي هذا فلتأت شرح كلام
 الشارح بقوله وقد نقل عنهم بقرينة انهم ثلاث روايات احداها انه لا يوجب
 القضاء في غير الصوم والصلاة لعدم النص والنص الوارد فيهما على خلاف
 القياس على زعمهم فلا يجوز مورد وبالدلالة انه يجب القضاء بالتفويت ايضا بناء
 على ان التفويت بمنزلة نص مقصود عندهم فكأنه اذا فوته فقد انقضت المذنب
 ثانيا والثالثة انه يجب القضاء بالقوات ايضا فلا فرق على هذه الرواية بين التفويتين
 في الجواب الفضله على كل من فاته الواجب الا في الخروج بان خرج الفقرة الثانية
 بطريق القياس بخلاف الفقرة الاولى فانهم لا يقولون بالقياس بل يوجبون بالقوات
 وقوله على المختار لا يقرب الى المعقول لما ذكرناه من الدليل العقلي ووافق مسائل
 اصحابنا ايضا فانهم قالوا ان قوما اذا فاتتهم صلاة الليل وقضوها بالنهار بالجماعة
 يجهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة النهار وقضوها بالليل لم يجهر امامهم
 بالقراءة ومن فاتته صلاة في السفر وقضاها في الحضر صلى ركعتين واربعين
 في عكسها فان اعتبرهم حاله وجوب الاداء دون القضاء يدل على انه يجب
 بالدليل الاول لا بدليل مستقل بل قيل ان من المسائل ما يدل على قول الفريق
 الآخر وهو انهم قالوا اذا فاتته صلاة في المرض يخرج فيه عن القيام والركوع
 وقضاها في الصحة او على العكس يعتبر فيه حاله القضاء دون الاداء حتى وجب
 عليه القيام والركوع في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب
 عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب عليه بهذه الصفة فانها تدل على ان
 القضاء وجب بدليل آخر قلنا ان السبب في حق الاداء ان انعقد في الفصلين جميعا
 من وجوب القيام والركوع باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلق وهو
 القعود عند الجحزان اختيار القبل في هذه الحلة فكذلك انعقد عمله في حق القضاء
 ايضا كذلك من غير تفاوت فاذا فاتته صلاة في المرض او الصحة فقد فاتته صلاة
 كاملة بقيام وركوع ووجوده كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلق عند الفعل
 فاذا قضاها فهي تلك الصفة بعينها فان وجد شرط الانتقال في هذه الحالة

واما سقوط شرف الوقت للجزأ الى
 مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر في سقوط
 اصله كضمان التلف للثبتي بالقيمة للجزأ
 ولذا يسمى قضاء وسره ايا خصوصية
 الوقت ليست مقصودة بالذات بل بالغا
 نصيبها لغيره للجواب والمقصود
 سماعها من العبادة في حق القضاء
 (فيس بها) اى قضاء الصوم
 والصلاة المكتوبين (النظامين)
 الصوم والصلاة والاكتافي والجمع
 المندورة في وقت معين كما في كل
 واحد منها عبادة وجبت بينهما
 وعرف لهما مثل فوجب قضاؤهما
 عندنا بالقياس لاعتداهم اصلا في رواية
 والتفويت لا بالقوات في اخرى والقوات
 ايضا في ثالثه فلا عبرة على هذه الرواية
 في الاحكام والتمهي في الخروج واعتراض
 بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فلان
 وجوب قضاء الصوم والصلاة المكتوبين
 ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
 قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس

كان له ذلك والأفلا وقوله يفهم منه الجواب أي يفهم من قوله أن النص المذكور
 في الصوم والصلاة معقول المعنى الجواب عن قول الحنفي أن النصين المذكورين
 على خلاف القياس كما قال أبو اليسر وفهم من بيان وجه معقولة النص
 الجواب عن قولهم لا يعرف لها مثل إلا بالنص وقوله الدال على بقاء الوجوب
 إشارة إلى أن هذين النصين دليل على بقاء الوجوب بالدليل الأول في الذمة لأعلى
 وجوب القضاء والإبرار عليه تسليم مدعى الحنفي وقوله فلانها تفيد وهذا
 لأن معنى الآية ومن كان مريضا أو على سفر في ذلك الشهر وافطر فيه فليصم
 ماوجب فيه في عدة من أيام أخر وقوله في حق أصله أي أصل الواجب وقوله
 لقدرة متعلق بالثاني أي لم يوجد الثالث لقدرة وقوله ليفدفع الأثم أي تعدد
 التقويت والا ففقد أداء أصل الواجب وقوله أحرار الفضيلة أي فضيلة الوقت
 وقوله لا إلى مثل إشارة إلى أنه يسقط إلى الأثم أن تعدد التقويت وإلى عدم الثواب
 أن لم تعدد كضمان المتلف المثلي عند عدم مثله للعجز فإنه يسقط لا إلى مثل من
 جنسه بل إلى القيمة وقوله ولذا أي ولو كونه مثل الفائت في كونه عبارة لعدم سقوط
 أصله سمي قضاء لأنه تسليم مثل الواجب في معنى العبادة وقوله وسره إشارة إلى
 جواب ما يفهم من قوله فغير مؤثر في سقوط أصله أن الشيء إذا وجب بصفة
 لا يبق بدونها وذلك لأن ذلك في الأوصاف المقصورة بالذات والوقت ليس كذلك
 وقوله المنذورة قيد لكل من الأربعة وقوله في رواية أخرى أن وجوب القضاء
 بنص جديد وقوله وانما هي في التخيير بان خرج أحد الفريقين أن وجوب القضاء
 في الظاهر بالقياس والآخر بالقوات (قوله لا إلى مثل وضمان) أي سقط شرف
 الوقت لا إلى مثل وضمان من جنسه والا فيسقط إلى ثم في التعمد وإلى عدم ثواب
 في المعذور وكذا العبادة نفسها تسقط إلى مثل وضمان من جنسها وانما قيد
 بالمعذور بناء على عبارة النص والا فهو يفيد الإعلام المذكور في التعمد
 أيضا بدلالته (قوله إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان) بأن يقول لله على أن
 اعتكف شهر رمضان أو هذا الشهر مشيرا إلى رمضان (قوله أن يجوز قضاء
 الاعتكاف في رمضان الثاني) اعلم أن تقرير السؤال على وجوه الأول أن يقال
 لو كان القضاء واجبا بالسبب الأول لكان ينبغي أن يبطل فيما إذا نذر أن
 يعتكف شهر رمضان فصار ولم يعتكف كما قال أبو يوسف لأن السبب الأول
 وهو النص الدال على وجوب المنذور لا أثره في إيجاب الصوم للاعتكاف
 المنذور لكون الصوم في ذلك الوقت مضافا إلى رمضان ولا يمكن إيجاب الصلاة

واجب بنا لا نعلم أن النص لا يجاب
 القضاء بل لا إعلام بقاء الواجب
 وسقوط شرف الوقت لا إلى مثل وضمان
 فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت
 بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون
 بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد
 في بقاء وجوب المكتوب ويكون
 الوجوب في الكل بالسبب السابق
 ثم لما ورد أن القضاء لو وجب بسبب
 الأداء لزم فيما إذا نذر أن يعتكف شهر
 رمضان فصام ولم يعتكف أن
 يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان
 الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا فلما
 لم يجوز بل اقتضاء علم أنه بسبب جديد
 موجب للصوم المقصود اجاب عنه
 بقوله

اذلا اعتكاف الابالوصوم ولا يمكن ان يجاب صوم لعدم الموجب فيعطل فلما لم يطل
 علم له وجب بسبب جديد والثاني ما ذكره الشارح وهو انه لو كان القضاء
 واجبا بما وجب به الاداء لجاز قضاءه في رمضان الثاني كما قاله زفر لان
 الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروفا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف
 فيه محكما ومع هذا لم يجز فعله وجب بسبب جديد وهذا الوجهان يصلحان
 دليلا للقائلين بان وجوب القضاء بدليل مبتدأ ولما لم يصلح ما ذكره المصنف من
 الجواب جوابا عن الوجه الاول اقتصر على الوجه الثاني والجواب عن الاول
 ان عدم بطلانه لا وجوبه بسبب جديد بل لان السبب الاول اوجب الاعتكاف
 بصوم خاص له اذ لا اعتكاف الابالوصوم لان الصوم شرط ولو باجباب العبد
 الان صوم رمضان منع عن ظهور عمله لقوة اختصاصه به ولما زال المانع اعنى
 شرف الوقت ظهر عمله فوجب مع الصوم الكمال بالسبب الاول لعوده الى
 الكمال فلا يطل لنظهور شرطه وتحقيقه والثالث ان القضاء لو وجب بالسبب
 الاول لما وجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول اذا حكم لا يزيد على العلة
 لكنه وجب زائدا عليه بصوم مقصود واللازم باطل فاللزم مثله فيجب بالسبب
 الجديد والجواب عنه هو الجواب عن الاول يعنى ان الزيادة ليست للسبب الجديد
 بل لان السبب الاول اوجبه بالزائد اعنى الصوم المقصود لكن منع شرف الوقت
 عن ظهوره ولما زال ذلك المانع ظهر عمله فوجب كاملا بالسبب الاول (قوله
 مقصود بالاعتكاف) اى اوجبه النذر الموجب للاعتكاف لانه انما وجب
 بتسببه الاعتكاف النذر ولان نذر الشرط نذر للشرط لان ما لا يتوصل الى
 الواجب الا به فهو واجب (قوله متعلق بالصغير الراجع الى الاعتكاف) اشارة
 الى ان الواقع في رمضان هو النذر اى الاعتكاف لا النذر بل النذر وقع قبله
 (قوله لبقاء الاتصال) يعنى ان العلة للخروج عن العهدة بالاعتكاف
 في رمضان امر ان شرف الوقت والاتصال بخروج الوقت بالصوم واعتكاف
 وان فات شرف الوقت لكن الاتصال باق فيخرج عن العهدة ايضا بالاعتكاف
 في قضاء هذا الصوم لبقائهما اى العلتين (قوله لعود شرطه الى الكمال)
 وذلك لان ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لما احتمل السقوط بخروج
 الوقت فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى منه بالسقوط
 وسقوط ذلك النقصان وان لم يكن عين العود الى الكمال لكنه يستلزمه وانما
 كان ذلك اولى من وجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها واجبا

(ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا يفرض مستند
 (اذا نذر) اى الاعتكاف (في رمضان)
 متعلق بالصغير الراجع الى الاعتكاف
 (فصامه) اى رمضان (بشرفه) اى
 بدون الاعتكاف حتى لو تركهما
 معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف
 في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال
 بصوم الشهر حكما صرح به في الجامع
 الكبير واصول شمس الائمة (لعود)
 خبر وجوب (شرطه) اى شرط
 الاعتكاف وهو الصوم لقوله تليسه
 السلام لا اعتكاف الابالوصوم (الى
 الكمال) الاصلى وهو ان يجب مستقلا
 مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف
 وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان
 انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف
 به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث
 لا يمكن دركه الا بوقت يستوى فيه
 الحياة والموت

أول من قفيها وزادتها خير من نقصانها فبقوط النقصان لولوع من سقوط الزيادة لأن سقوط النقصان يستلزم إثبات العباد مع زيادة وكال وشيهاً إن موجب سقوط الزيادة أمر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الأول فلأن خوف الموت قبل رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك إلا بسقوط النقصان والحجاب مخصوص وأما الثاني فلأن الاعتكاف إرأى إيجاب الصوم لكونه شرطه حتى لا يسقط الاعتكاف فيلزم بالاعتكاف ثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فإذا ثبت ما ثبتته خوف الموت وحده فالأولى أن ثبت ما ثبتته ويستلزمه خوف الموت وشي آخر وهو النذر بالاعتكاف مع تحقيقها جميعاً لأن قوة السبب وصكرته ادعى إلى وجود السبب ولا يلزم منه اجتماع المؤثرين على الواحد ولا الترخيص بكنة الشهو دلان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والقضاء لا التأثير واليجاد حتى يرد عليه ذلك فإن قلت كل من الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فسقطان بفوائده أيضاً لان عدم العلة علة العدم ولا حاجة إلى ما ذكر من التطويل من أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد وموجب سقوط النقصان أمران اجب أن السبب قد يكون سبباً لحدوث السبب دون بقائه فلا يتعدم باعتدافه كالصلاة وجبت بالوقت ثم بقي الوجوب بعد القضاء (قوله ولم يبق قضاء الصوم) لأن المسئلة فيما إذا صام بدون الاعتكاف (قوله أحوط من وجوبه مع شرف الوقت) هذا إشارة إلى ما ذكره فخر الإسلام فإنه قال إلا أن الاعتكاف الواجب بانذر مطلقاً يقتضي صوماً لا اعتكافاً وإنما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات محبت لا يمكن من اكتساب مثله إلا بالحياة إلى رمضان آخر وهو وقت متدب يستوي فيه الحياة والموت فلم يثبت القدرة فسقط فبقى مضبوذاً بالطلاق وكان هذا أحوط الوجهين واختلفوا في معنى قوله أحوط الوجهين على ثلاثة أوجه أحدها ما ذكره الشارح والثاني أن إيجاب القضاء بصوم مقصوداً أحوط من عدم وجوب القضاء أصلاً كما قال أبو يوسف والثالث أن وجوب القضاء بالسبب السابق أحوط من وجوبه بسبب آخر إذا الأول يوجب القضاء بالقوات والتفويت جميعاً والثاني يوجه بالتفويت فقط (قوله بالتفويت الجازي مجرى النص) قالوا إن وجوب القضاء في الصوم والصلاة ثابت بنص مبدأ من الآية والحديث

ولم يبق قضاء الصوم حتى يبق الاتصال بصوم الشهر حكماً كما سبق فساد الشرط إلى الكمال وهو الاستقلال ومن الدين أن وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع شرف الوقت لأن سقوطه يوجب صوماً مقصوداً وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت لأن شرف الوقت بعد مازال لا يدركه إلا بوقت يستوي فيه الحياة والمات مع أن العباد بما يحتاج في إثباته فظهر أن وجوب قضاءه بما ذكر إنما هو لعود شرطه إلى الكمال الأصلي (لا لوجوبه) أي القضاء (بآخر) أي بسبب آخر غير سبب الإدام كما توهمه المخالفون أنه واجب بالتفويت الجازي مجرى النص ونحوه

وفي غيرهما من المنذورات المؤقتة ثابت بالثبوت لانه سبب مطلق عن الوقت
 كالزواج المطلقة عنه فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان يصح
 شهر امتا بعافله بصوم مقصود (قوله الادله) لما قسم المأثور الى اداء
 وقضاء وعرف كلا منهما بتعريف يخص به شرع ههنا في قسم كل منهما على
 ما هو أدب التقسيم وقسم كلا منهما الى محض وغير محض فصار المأثور اربعة
 انواع ثم قسم كلا منهما الى كامل وقاصر ومثل معقول وغير معقول فصار ستة
 ثم قسم المثل المعقول من القضاء الى كامل وقاصر فصار ثمانية وكل من
 الاقسام الستة الحاصلة من التبيين الاولين يجري في حقوق الله وحقوق
 العباد فصار اثني عشر بخلاف الحاصل من التقسيم الثالث فانه لا يجري
 في حقوق الله تعالى كما سأتى (قوله) وهو ان يؤدي مستجمعا فان قيل هذا
 التعريف يصدق على القضاء الكامل ايضا فيما اذا قضي مستجمعا لجميع
 الاوصاف المشروعة في القضاء من الواجبات والسنة قلنا ممنوع لان الاداء
 هو اتيان عين الواجب مستجمعا لجميع الاوصاف بخلاف القضاء فانه اتيان
 المثل ثم الاداء المحض الكامل كما يكون في العبادات المؤقتة كالصوم والصلاة
 يكون في غير المؤقتة ايضا كسجدة التلاوة واداء الزكاة وصدق القطر والفكرات
 على ما صرح به في الاسلام والتعريف المذكور يصدق على النوعين من المؤقتة
 واداء غير المؤقتة في العمر كاداء للمؤقتة في وقته لان جميع العمر في غير المؤقتة
 بمنزلة للوقت في المؤقتة لان الامر المطلق لا يوجب الفور عند عامة اصحابنا في
 اي وقت يفعل الواجب يكون مؤديا في وقته واما عند القائلين بان الامر المطلق
 يوجب الفور فذهب من قال بان اول اوقات الامكان وان تعين للاداء الا ان
 الواجب لا يصير قضاء بفوت ذلك الوقت لان معنى هذا الامر افعلي في الوقت
 الاول وان اخرت في الثاني والثالث الى آخر العمر فيكون اداءه ومن قال بان
 اول اوقات الامكان متعين للاداء وفوته يصير قضاء (قوله لان الجماعة ليست
 بواجبة) اختلفوا فيها على اربعة مذاهب قبل انها واجبة وقبل فرض عين
 وقبل فرض كفاية وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك اهله سنة مؤكدة
 في قوة الواجب وفي الخيفة ذكر محمدان الجماعة واجبة وقد سماها بعض اصحابنا
 سنة مؤكدة وهما في المعنى سواء وفي البدائع انها واجبة عند عامة المشايخ
 وفي الحنفي الظاهر انهم ارادوا ما نأكد الوجوب اذا عرفت هذا فلصاحب
 الحنفية ان يقول لاننا لم ان الصلاة بترك الجماعة قاصرة بعد استجماعها الواجب

(الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء
 محض والى اداء يشبه القضاء والمحض
 ينقسم الى كامل وقاصر وكذا
 القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء
 يشبه الاداء الاول ينقسم الى القضاء
 مثل معقول والقضاء مثل غير معقول
 والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل
 والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام
 يجري في حقوق الله تعالى وحقوق
 العباد الا الاخير فانه لا يجري في حقوق
 الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى
 وقد بين كلافها بامثلتها حيث قلنا
 الاداء (اما محض كامل) وهو ان يؤدي
 مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة
 واجبات كانت او سنة مؤكدة قبل
 التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه
 شيء من الواجبات فهو قاصر والافهو
 كامل اقول هذا يوجب ان تكون
 الصلاة مفتردا كاملة لان الجماعة ليست
 بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره

وانما تكون قاصرة على القول بوجودها ونحن على سنتها ولو سلم ذلك لكن القصور ليس من ترك السنة بل من ترك الواجب لان الجماعة واجبة (قوله كالصلاة بالجماعة) اعلم ان الصلاة التي شرعت فيها بالجماعة اما ان تؤدي كلها بالجماعة وهو الاداء المحض الكامل او تؤدي كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او تؤدي بعضها بالانفراد فقط فان كان بعضها الاول كما في المسبوق فهو ايضا قاصر كما صرح به فخر الاسلام وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبه القضاء فالمصنف ان اراد بالجماعة والمنفرد في المثالين المذكورين في الموضوعين الجماعة الكاملة والانفراد الكامل يلزم ان يخرج المسبوق من القسمين ولم يدخل في الثالث فبقي مشكلا وان اراد مطلق الجماعة والانفراد فيها يلزم دخول المسبوق في كل منهما فيلزم ان يكون كاملا وقاصرا معا وليس كذلك بل جعلوه قاصرا فلا بد ان تحمل الجماعة على الكاملة بقرينة قوله اما محض كامل والانفراد على الاطلاق بقرينة قوله او محض قاصر فبذلك خل في القاصر لان ماداه المسبوق قاصر فان قيل ان ماداه المسبوق كامل من وجه قاصر من وجه لانه ادى بعض صلاته بالجماعة وبعضها بالانفراد فلم جعلوه من افراد القاصر قلت ان المركب من الكامل والقاصر قاصر فان قيل كيف يكون المسبوق مؤديا وقد جعله الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا اوجب سماه قاضيا بحجاز لما فيه من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام ونحن نجعله مؤديا باعتبار الوقت (قوله وهكذا) حال الاقسام الاربعة توضيحه ان الاداء امان من حقوق الله او من حقوق العباد وكل منهما على ثلاثة اقسام كامل وقاصر وشبه بالقضاء فالكامل من حقوق الله كالصلاة بالجماعة كما تقدم والقاصر منهما كالصلاة منفردا ان اداها منفردا كلها فهو قاصر من كل الوجوه وان ادى بعضها منفردا فهو قاصر من بعض الوجوه كالمسبوق والشبهة بالقضاء منها كفعول اللاحق كما ساقى بيانه والكامل من حقوق العباد قد يكون باداء عين الواجب بحسب الحقيقة كرد عين المصوب وتسليم عين المبيع على الوصف الذي ورد عليه القصد والبيع وقد يكون باداء عين الواجب باعتبار الشارع كتسليم بدل الصرّف والمسلم فيه اذ كل منهما دين ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع يجعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة حكما لتلازم الاستبدال في بدل الصرّف والمسلم فيه قيل البعض وهو حرام وتلازم امتناع الجبر على التسليم والقبض اذ لو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه استبدال والاستبدال موقوف على التراضي فعرضا ان يجبر

وسمي انهما قاصرة (كالصلاة بالجماعة) يعني صلاة شرعت فيها بالجماعة مثل المكتوبات والعسدين والوتر في رمضان والتراويح والافا بالجماعة فيعلم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الاربعة فان كل قسم منها يمثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلاة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اي المصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب ولكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه

ما وجب حكما وكذا الحكم في سائر الذنوب لانها وان تقضى بائعها الآن
 الشايع يحصل المؤدى عين الواجب في الذمة لما ذكرناه والاداء الفاسر منها
 كما اذا غصب عبد افارغا فرد مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدن
 كان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يده
 او غصبه جارية فردا حاملا او باع عبدا سالما فسلمه معيوبا كما لو وجب عليه
 دين لم يجز اذ فادى مكانها زبوا ففهد كلها اداء لو روده على عينها وجب له كونه
 قاصدا لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه ادائه معه ولهذا قالوا انه لو رد العبد
 الفصوب مشغولا بالجناية او بالدين فهلك في يد المالك قبل الدفع الى صاحب
 الجناية او قبل البيع في ذلك الدين برى الغاصب من الضمان لوجود تسليم العين
 والهلاك لم يكن بسبب حادث عند الغاصب ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع
 في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بالاختلاف لان يده زالت بسبب
 حادث عند الغاصب ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين في ذلك الدين
 يرجع المشتري على البائع بكل الثمن بلا خلاف لما ذكرناه واما لو سلمه
 مشغولا بالجناية فهلك عند المشتري في تلك الجناية يرجع على البائع بكل الثمن
 عنه اى حصة لما ذكرناه وعندهما يرجع بنقصان العيب واصل هذا ان الشغل
 بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع تمام التسليم فيرجع بكل الثمن كما لو استحققه
 مالك او امرئ نهن او صاحب دين وعندهما عيب بمنزلة المرض والعيب لا يمنع
 تمام التسليم فان قيل قد تقررت ان لو رد الغصوبة حاملا فهلكت بالولادة يرجع
 بالنقصان لا بالقيمة عندهما كما لو سلم المبيعة حاملا فهلكت عند المشتري بالولادة
 فانه يرجع بالنقصان لا بالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين الغصب والبيع في الحمل
 وفرقا بينهما في الجناية فاجوبه قلنا وجهه ان الاصل في الحمل السلامة والهلاك
 مضاف الى المطلق الذي هو حادث وليس بمضاف الى الاطلاق الذي كان
 في يد الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كما لو جرت الجارية عند الغاصب ثم ردها
 فهلكت لم يضمن الغاصب الا بالنقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذي
 كان عند الغاصب بل انما كان لضعف الطبيعة عن دفع آثار الحمى التوالية
 وذلك لا يحصل باول الحمى الذي كان عند الغاصب ثم وجه قولهما في الاختلاف
 ان تلف المالة التي هي محل البيع لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق
 بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المال لا يستحق بها العقوبة كالبهائم كيف وان ماليتها
 صارت سببا لسقوط الخطأ عنده فلا يستحق بها العقوبة بل انما تلفت المالة

باستيفاء الجناية والاستيفاء فعل أحدهما المستوفى باختاره بعد ما وحل الجاني
 أي المبيع في ضمان المشتري فيقتصر القوت على زمان وجود الاستيفاء لا قبله
 فلا ينقض به التسليم الذي كان قبل الاستيفاء كما لو سلم زائنا بجلد عند المشتري
 ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار القوت على زمان الجلد بخلاف ما إذا استحق
 المبيع ملكا أو رهنا أو دين لأن المستحق هناك هو الذي يتناوله البيع وهو المالك
 فينقض به قبض المشتري من الأصل وبخلاف ما إذا غصب عبدا ثم رده خلال
 الدم فقتل عنه الولي حيث يرجع بأقمة لأن الرد لا يتم مع قيام شبه العقوبة
 لأنه مارد به على سبيل الخروج عن عهد العتق وهو الرد سائلا وجه قول
 أبي حنيفة أن يد المشتري قد زالت عن المبيع بسبب كانت أزالته به مستحقة
 في يد البائع فيرجع بالثمن لأن الأمانة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري
 انتقض به قبض المشتري من الأصل فكأن لم يقبضه كما لو استحقه مالك أمرته
 أو صاحب دين والبيع وإن ورد على المالك لكن استحقاق النفس سبب للقتل
 والقتل متلف للمالك في هذا المحل فكان في معنى طلبة العلة وظلة العلة تمام
 مقام العلة في الحكم في هذا الوجه المستحق كاله المالك لأنه لا تصور لبقاء المالك
 في هذا المحل بدون النفس وهي مستحقة بسبب كان عند البائع فكذلك المالك
 لأن ما لا ينك عن الشيء محال فكأن هو بخلاف الرق فإن نفس العبد بانه لا تنصير
 مستحقة إذ المستحق عليه ضرب مؤلم واستيفاء ذلك لا ينال المالك في المحل والتلف
 حصل بخرق الجلود أو بصف الجلود فلم يكن مضاعفا إلى ثنائه بوجه وهذا فيما
 إذا اشتراه ولا يتم محل دمه وأما إذا اشتراه وهو يعلم بمحل دمه ففي أصح الروايتين
 عن أبي حنيفة أنه يرجع بالثمن أيضا إذا قتل عنده وفي رواية ثمة لا يرجع (قوله
 كفعل الإلحاق) لما ذكر الإلحاق المحض بتسمية شرع في بيان الإلحاق الذي
 يشبه القضاء وهو من جنس فعل الله تعالى كفعل الإلحاق وهو الذي أدركه أول
 الصلاة مع الإمام ثم فاته الباقي بأن نام خلف الإمام ثم انبث بعد قراءته وأتم صلاته
 أو لحقه المحدث خلفه فانصرف للوضوء فوضأ وجاء بعد قراءته وأتم صلاته
 فإن فعله هذا إداء باعتبار بقاء الوقت قضاء باعتبار قوت ما التزمه من الإلحاق
 مع الإمام لأنه يقضي ما اعتقد له إحرامه مع الإمام مثل ما اعتقد له الإحرام
 لا بعينه لعدم كونه خلف الإمام حقيقة الآن الشرع جعل فعله هذا إداء
 كأنه خلف الإمام لقوته بعد عرض بعد عزيمة الإلحاق مع الإمام فإن قيل
 كيف يصح اجتماع الاعتبارين المتباينين في فعل واحد اجب بأنه صح

(وأما) غير محض بل (شبهة بالقضاء)
 كفعل الإلحاق) وهو الذي أدرك
 أول الصلاة مع الإمام ثم فاته الباقي
 بالحدث فإن فعله (بعد) فراغ (الإمام)
 إداء باعتبار الوقت شبه بالقضاء
 لأنه يقضي ما اعتقد له إحرام الإمام
 بمثله وأعماله يتعكس لأن كونه إداء
 باعتبار أصل الفعل

باجتياز في الجهتين وانما جعل هذا اداءه بشبه القضاء عدون العكس لا في الاجزاء
اجل الفعل مؤد وباعتبار الوصف فاض والوصف تبع بفعل اداء ولهذا قالوا
اذا احدث الرجل والمرأة خلف الامام فوضعا وقد فرغ الامام فخذته المرأة
في حال اداءه فافاتها فسدت صلاة الرجل لانها لم تؤد بان خلف الامام حكما
حتى لا يلزم فيها القراءة ومعدة السهو فتصح الشريعة بينهما محرمة
والاداء فكانت المحاذاة في هذه الحالة كحاذاتها حال الاداء قبل الحديث (قوله حتى
لا يتغير) لما ذكر ان فعل الا لاحق اداءه يشبه القضاء بشرع فيما يتفرع على
طريقه كالقضاء وهو ان مسافر الوقت ي عا في الوقت ثم سبقه الحديث او نام
فيحلف ثم ادبه قد دخل محصره للوضوء او تولى الإقامة في موضع الإقامة والوقت
بأن مان كان ذلك قبل فراغ الامام اتم صلاة أربع ركعات لان صلاته محتلة
للتغير مع وصف التبعة للامام بخلافه ان يجوز ان تكون صلاته على خلاف
وصف صلاة الامام في الابداء بان يقتدى المقيم للمسافر في حاله ايضا لانه
يسهل من الابتداء وان كان بعد فراغ الامام لا يتم بل يصح صلاة السفر كعتين
محتلتا خلافا لغير لانه بعد فراغ الامام عزلة التبعي والمعتبر من ثبته الإقامة
ودخول محصره يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبه القضية وقبل فراغ الامام
يعمل في حق الامام فانه لو تولى الإقامة قبيل اتم صلاته تبع صلاته فاذا عمل
في حق الامام عمل في حق من يؤدي ذلك ايضا وبعد الفراغ للتغير لا يعمل في حق
الامام بخروجه عن الصلاة فلا يعمل في حق من يقضي ذلك فلا قبل ثبته الإقامة
بأنه لا يعتبر في حقه بخروجه عن جرم الصلاة وانما يقتدى فهو في جرم الصلاة
فككون ثبته الإقامة معتبرة فلان مقتضى نفع العمل كالحرج عن صلاة
الاقامة حكما هذا بخلاف المسبوق فانه لو كان للمسافر مقتضى مضبوفا ووجد
منه في قضاء ما سبق ثبته الإقامة او الدخول في محصره للوضوء فانه يصلي بغيرها
سواء تكلم او لا فرغ اقامته او لا ثم يؤد فيها سبق اداءه فاصح ثبته الإقامة
قد امتنع على الاداء فغيره لان تصرف الغير اذن صاف محلا لا بالتغير
في خلاف الآخر التكلم بعد فراغ الامام فانه يعمل الغير في حقه لان التكلم
يجزى من التماسه فيطل القضاء ويعود الامر الى الاداء لقيام الوقت فيكون
افعله اداء محضا فيعمل فيه الغير (قوله فلان يتغير عن ان فيه شبه القضاء)
هذا من قبيل الاستدلال بالآثر على المؤثر تأمل (قوله ونسلم على من شئ به
الامهات) لما ذكر مثال الاداء الذي يشبه القضاء في حقوق الغير على ذكر مثاله

وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير
فرسه ثبته الإقامة) تفرع على شبهه
بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها
فلان يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان
عدم التغير من خواص القضاء
(وتسلم عند مشرى بعد الامهات)
فانه اذا امهر عبيد الغير ثم اشتراه كان
تسليمه اداء لانه المستحق لكنه شبه بالقضاء
لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل
الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى
يجبر) المرأة (على القبول) تفرع على
كونه اداء وقوله (ويغتفر) اي ذلك
العبد المشتري قبل التسليم (هو) اي
الرجل المشتري (لاهي) اي المرأة
النكوحه تفرع على كونه شبه بالقضاء

فانه لو كان اداء محض لا اعتقه (والقضاء
اما قضاء محض بمقول) اى مثل
يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون
مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اى
كقضاؤه (بالصوم) هذا امثال من
حقوق الله تعالى و اشار الى المثال من
حقوق العباد بقوله (و ضمان المغصوب
يا لئلا) اى اذا كان المغصوب مثليا
(او) بمقول (فاصر) بان يكون البدل
مثلا معنى لا صورة (كضمانه) اى
المغصوب (بالقيمة) عند الحجر عن
الثل الكامل

فى حقوق العباد وهو ما اذا ادھر عبد الغير بعينه ثم اشتراه من مالكه او وهبه له
او وزه قبل القضاء بقيمة وسله الى المرأة كان تسليبه اليها اداء بشبه القضاء اما
كونه اداء فلا نه تسليم عين ما وجب عليه بالسعي لان تسعيته صحيحة حتى وجب
عليه قيمته ولو كانت باطله لوجب عليه مهر المثل كما اوتزوجها بغير او خنزير
وجب مهر المثل لبطان السعي لعدم المالية وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسعيه
واما كونه شيئا بالقضاء فلا نه لما ملكه قبل التسليم تبدل الملك من المالك اليه
وتبدل الملك بوجوب تبدل العين حكما لقوله عليه السلام هو صدقة عليها ولنا
هدية بفعل تبدل الملك باختلاف سببه بمنزلة اختلاف العين وان كانت
العين مخددة حقيقة فلما اختلفت العين حكما كان ما سلمه بعد الشراء غير
ما وجب عليه تسليم بالعقد حكما لكه بمعنى المثل فكان شبهها بالقضاء من هذا
الوجه ويشترع على كونه اداء ان الزوج اذا ملكه بشئ من اسباب الملك
من الشراء او الهبة قبل القضاء بالقيمة وجب عليه تسليبه اليها لانه عين حقها
بالسعيه وتجبر المرأة على قبوله ويشترع على كونه شبهها بالقضاء ان الزوج
اذا اعتق ذلك العبد او كاتبه او باعه قبل التسليم والقضاء لها صح ذلك كله
لانه ضاد فى ملك نفسه وليس عين المسمى حكما ولا يملكه المرأة قبل التسليم واذا
قضى القاضى بقيمة ذلك العبد لها بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها
الى العبد لان نقل حقها من العين الى القيمة بالقضاء فلا تجبر الزوج على تسليم
العين ولا للمرأة على القبول لانقطاع حقها من العين كمن غصب شيئا له مثل من
جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله ففضى عليه بالقيمة ثم جاء اوانه لم يعد حقها الى
المثل ولو كان للعبد بعد الدخول فى ملك الزوج حكم عين المسمى من كل
وجه لغاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع العين فى اعتبار
القيمة كما فى المغصوب اذا عاد من اباقة بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه
بقول الغاصب مع يمينه فان قيل ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق
العبد بقتضائه ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليبه الى المشتري
وهو هنا يجبر الزوج بعد ما ملكه على تسليبه الى المرأة قلنا ان بالاستحقاق فى مسئلة
البيع ظهر ان البيع موقوف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا بطل البيع
لا يجبر البائع على التسليم بخلاف مسئلة النكاح فان الموجب لتسليم العبد ههنا
وهو النكاح قائم غير منقسخ باستحقاق المهر فان النكاح لا ينقذ بخبر بعدم المهر
فاذا قدر على تسليم المسمى بوجه يلزمه التسليم لبقاء الموجب (قوله وضمان)

المعصوب بالمثل) انما كان الضمان بالمثل كاملا لان الاصل في ضمان العدوان هو
 الضمان بالمثل صورة ومعنى وهو بالمثل في التلبيات لان حتى المستحق ثابت من
 كل وجه فلا يصار الى المثل معنى فقط وهو القيمة الا عند الضرورة والاضروية
 ههنا لوجوب المثل هذا عند العاقبة وقال قوم من نفاة القياس الواجب على
 الغاصب رد القيمة مطلقا عند تعذر رد العين لان حق المالك في العين والمالية
 معا وقد تعذر رد العين فوجب بالمالية ومالية الشيء فيمنه واحتجبت العامة بتسوله
 تعالى فاهنت واعليه مثل ما اعتدى عليكم فانه صرح المثل والمتبادر هو المثل
 صورة ومعنى ولان المقصود بالضمان هو الجبر وذلك اتم في المثل واعلم ان فخر
 الاسلام عند رد المثل في باب الترضي من باب القضاء بمعقول كامل وفي باب
 الديون من باب الاداء المحض الكامل فلا بد من الفرق فالفرق ان رد عين ما قرض
 في الترضي ممكن لان التقود تعين في التبعات فيجمل رد مثله قضاء لوجود
 شرطه وهو تصور الاصل وفي الدين غير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين
 قضاء لعدم شرطه فكان من اقسام الاداء (قوله فيما) كالحيوانات والنبات
 والعهديات المتفاوتة فان الواجب فيها القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور
 وقال اهل الملة سنة بعض مثلها من جنسها بعدد لا بالقيمة لان فيه رعاية المصلحة
 صورة ومعنى فكان اولى والثلث كالسكك والموزون والغددي المتقارب
 فانه يجب مثله وان انقطع عن ايدي الناس او عن الاسواق يجب القيمة (قوله
 لا بوصف الجماعة) لانها ليست بلازمة في القضاء كلزومها في الاداء لانها
 من شعائر الاسلام فليق بالاداء دون القضاء (قوله الا ان الاول اكمل) لان فيه
 تأشيا بفعل رسول الله فانه قضى صلاة ليلة التبريس بالجماعة (قوله ولهذا) اي
 لو تكون المثل المعقول الكامل اصلا والمثل المعقول القاصر خلفا عنه في ضمان
 العدوان قال ابو حنيفة لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل عن ايدي الناس
 الا يوم الخصومة لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال المثل الكامل وهو
 الاصل وكل ما لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل لا يصير مشروعا الا عند
 انقطاعه والاصل لا ينقطع الا بالقضاء ولا قضاء بالخصومة فلا ينقطع الا عند
 الخصومة والحاصل ان مقتضى وهو اتلاف مال الغير موجود وهو يقتضي
 اما الاصل او الخلف واحتمال الاصل مانع عن وجوب الخلف فاذا زال المانع
 بالقضاء وجب الخلف وقب زوال المانع وقال ابو يوسف يجب الخلف يوم الاتلاف
 الا انه لما انقطع المثل الحق بما لا مثل له والخلف يجب علوجب به الاصل فيتميز

بان يكون المعصوب فيما او مثليا انقطع
 مثله ولم يمثل بمعقول الله تعالى لعدم
 جريان هذا التقسيم فيها وما قيل
 ان قضاء الفاشة بالجماعة كامل وبالافراد
 قاصر رد بان الثابت في الذمة هو اصل
 الصلاة لا بوصف الجماعة فالقضاء
 بالجماعة او متفرقا ايضا بالمثل الكامل
 الا ان الاول اكمل (وهذا) اي القضاة
 يمثل بمعقول قاصر (خلف عن الاول)
 يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو
 المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه
 الا عند العجز عن الاول ولهذا قال
 ابو حنيفة لا يضمن المثل بالقيمة اذا
 انقطع المثل الا يوم الخصومة لان
 الواجب في الذمة هو المثل الكامل

فيمت يوم وجود السبب وهو الاتلاف وقال محمد يجب يوم الانقطاع لان السبب
 اوجب المثل عند تعذر زوال العين والمصر الى القيمة العجز وذلك بالانقطاع فتعتبر
 قيمته يوم الانقطاع ومن هذا الاصل قال ابو حنيفة فيمن قطع يسهل عدائم قتله
 عدا ان للمولى خيارا للجمع بين القطع والقتل لانه مثل كامل لكونه جزءا للمعايتين
 معا والمثل الكامل مقدم على المثل القاصر ما امكن جفلا يصار اليه مع احتمال
 الكامل فان قيل لانسم ان القتل بعد القطع جناية اخرى بل هو محقق لموجب
 القطع لان القطع موقوف في حكم السرابة في سرى سقط حكمه وصار قتلا
 فيكون القتل ههنا محققا لموجب القطع وهو السرابة فلا يكون جناية اخرى
 فبما هذا صحيح من جهة العنى والمقصود وما من جهة الضرر وباب جراه
 الفعل وهو القصاص فلا لان الفعل متعدد بحسب الصورة وكل واحد منهما
 يصلح علة مستقلة لانها في الروح والعلة الواحدة لا تتناول العنيتين في الصورة بخاز
 خيار الجمع بين الفعلين علانا بالعنيتين لان الواجب في باب القصاص جراه الفعل
 لا المثل فاقا تعدد الفعل تعدد جزائره قلنا لقتل نفوس متعددة بنفس واحدة
 تعدد الافعال بخلاف الخطأ لان الواجب فيه بدل المثل الفائت فان جباة
 لوقتلوا واحدا اخطاه لم يجب الادية واحدة لتباين احوالهم في الاثرى وكذا
 بلذا شيخ رجلا فذهب شعر رأسه دخل اربش الموضحة في دية البئر (قوله بل
 اقوى) لانه اصل الشيع لان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات
 المصانع ومعرفة النبوة وسائر ما توقف صحة النقل عليه ليس الا بالعقل فهو
 اصل للنقل فيكون اقوى منه حتى لو عارضنا بقدوم العقل على النقل بان يقول
 النقل عن معناه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يقول بالاستيلاء
 او بجعله كتابة عن الملك وهذا لا يمكن العمل بهما معا ولا يفتضيهما الاحتجاج
 اجتماع القعصين وارتفاعهما ولا تقدم النقل على العقل لاستلزامه ابطال
 الاصل بالفرع فيعلم العقل بالضرورة فان قيل فعلى هذا قد تحقق ما يرده العقول
 من السعي فافنى قوله لا ان يكون ما يرده العقول قلنا ان من الاحكام
 ما هو ثبتي محض لا يدخل للعقل فيه اصلا كما موردا لآخره والمماثلة بين الفقيه
 والصوم ومقادير الصلوات العقل في امثاله لا يفرض النقل ولا يرده بل النقل
 فيها قيد العلم ومنها مثاله عند خل فيه طائفة نقل في امثاله لا ينفذ العلم لاحتمال
 معارضة العقل واذا تحقق معارضة يردده ويقدم عليه (قوله ومن
 جملة) وهو المراض الذي يمتد مرضه الى ان يموت ولا يؤدي صومه ثم اوجله

واما يتحول الى القاصر للجزم وذلك
 وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل
 (غير معقول) بمعنى انه لا يتركه بمقولنا
 لان يكون ما يرده العقول اذ العقل
 حجة شرعية كالسمع بل اقوى
 ولا يجوز التفاضل بين حجج الله تعالى
 (كالقدية) في حق الشيخ الفاضل
 ومن معناه

(قوله الصوم) أي الصوم هو أصل بنفسه كادارة شأن وقضاء وضوم للدين
لأنه قاذية الصوم الكفارة ~~مستفادة~~ عين لو قتل أو صوم كما في الحائض (قوله ما كان
المشروع الأصلي فيها هو القضاء) لأنه مثل للاول صورة ومعنى الإلانة لما تعذر
استيفاء المنفع شرع أخذ المال بدلانه بدلالة نص ورد في القتل خطاه (قوله
فلا يحمل بينهما) أي لا يعنى الاتحاد الذاتي وهو ظاهر ولا معنى قيام أحدهما
مقام الآخر لأن المملوك المقتول لا يقيم مقام المالك المتبدل ولا يعنى المشابهة
لأن المشابهة عندنا إنما يتحقق بجميع الأوصاف وعندنا المعتزلة بالخص الأوصاف
ولا هي من ذلك ههنا (قوله والضمان في هذه الصورة) أي صورة القتل خطاه لأن
المقتول بالمال لا يكون عين ما وجب بالنص ابتداء الأفي القتل خطاه لأن الصورة
بأنه ذكرها للبشاج فيما سبق لأن المال إنما يجب فيها بدلالة من القصاص لا ابتداء
فإن يحمل أنه لم يذكر الخطا في هذه الصورة فيما سبق قلنا يدل عليه استدلاله بقوله
تعالى ودية مسيلة إلى أهله (قوله بلا نص أو دلالة) قلنا قيل سلمنا أنه لا نص
فيها لكن لا نسلم عدم دلالة النص كيف وإن الصلاة مثل الصوم من حيث أن
كلاهما عبادة بدينية لا تتعلق لهما بالمال بل هي أهم منه لأنها عبادة
لله تعالى فكيفما تعظم الله تعالى بالذات لا يستعملها على الركوع والسجود
والصوم عبادة بواسطة فظهر النفس فاذل وجب تدارك الصوم عند العجز بالقضية
فالصلاة أول ولا يلزم في الإلحاق بطريق الدلالة معقولة المعنى كالتباعد
الكفارة في الأكل والشرب عندا بطريق دلالة نص الجملع وإن كان غير
مفعول المعنى قلنا لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم مفعولا سواء
كان تأثيره في ذلك الحكم مفعولا كالأداء في التأفيف أو كالتجارية على الصوم
في تجنب الكفارة المكيفة بكيفية معينة وفيما نحن فيه للمعنى الذي هو المؤثر
في إيجاب القدية غير معلوم فلا يمكن إثباته بالدلالة (قوله فامرنا بالقضية أه)
قال فخر الإسلام في شرح التلويح لما أقام الشرع القدية مقام الصوم ثبت
المماثلة بينهما ما شرعوا المماثلة بين الصلاة والصوم ناسخ فيجوز أن تكون القدية
مثلا لصلاة لأن مثل التلويح يجوز أن يكون مثلا للملة وإن لا يكون قاضي القدية
في الصلاة احتياطاً لأنها كانت مشروعة في الصلاة فقد صار مثله في
والأفهي برميدها يصلح ماحيا للسببث واعترض عليه أنه إن أراد أن المماثلين
ما يند أحدهما بسند الآخر كما قال به بعضهم فظاهر أن الصوم لا يند بسند
الصلاة وهي مسند وإن أراد به الاتحاد كما قال به بعضهم فظاهر أن القدية

فإنها قضاء للصوم ولا ممانعة بينهما
لأجوبة وهو ظاهر ولا معنى لأن
الصوم معنى هو وسيلة إلى المنفع
والقضية عين هي وسيلة إلى المنفع
(وللحال) قضاه (للقضية) فيما إذا
عفا أحد الأولياء وأخذ الباقي المال
أوصا لموا عليه أو قتل في دار الحرب
أو قتل الآن ابنه فإن المشروع الأصلي
فيها هو القضاء وقد شرع أخذ
المال بدلالة ولا يمانع بينهما الصورة
وهو ظاهر ولا معنى لأن القصص
معنى هو وسيلة إلى الثناء والمال عين
هي وسيلة إلى الثناء وهذا والمظهر
في التمثيل والتمثيل من التمثيل
النفس بالمال فإنه ثابت بقوله تعالى
ودية مسيلة إلى أهله من غير أن تشمل
قضية المماثلة أما صورة قضاها وأما معنى
فلأن الأدعي مالك مبتدل وهو سعة
القدرة والمال يملك مبتدل وهو سعة
العجز فلا يحمل بينهما وإنما أخذل عنه
ههنا لأن فيه اشكالين أحدهما بالنظر
إلى التمثيل والثاني بالنظر إلى بيان غير
المعقولة أما الأول فهو أن القضاء
تسلم مثل الواجب بسببه إلى مسقطه
والضمان في هذه الصورة عين ما وجب
بالنص ابتداء فيكون من قبيل الأداء
للقضية وأما الثاني فهو أن المماثلة
التي هي بالنظر إلى السبب في الذمة
والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه
ليان اتفانها بينهما وبين المال

وإنما الثابت فيها القصاص فالوجه
بيان انتفاؤها بئنه وبين المال ثم لما ورد
على قولها وغير معقول كالغدية للصوم
انكم اوجبت الغدية للصلاة
الشيخ الفاني ومن بمعناه بل انص
اودلته قياسا على صومه الثابت بنص
غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر
بها) اي الغدية (في الصلاة) اي
صلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس
للمعمل بالقياس على ما لا يصح القياس
عليه بل (للاحتياط) فان النص
الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى
الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
يحتل ان يكون معللا بالبحر تعليلا يصح
معه القاس فان معناه لا يطيقونه كذا
فسره ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا
جاء عند عدم اللبس وبعضه قراءة
حفصة لا يطيقونه بآيات لا يحتل
ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء
الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلة
المبدأ له لكن كل علة منصوبة لا يجب
ان تكون متعديّة حتى يصح معها
القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة
قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر
في موضعه فامرناه بالغدية نظير الى
الاحتياط الاول احتياطا في باب الغدية
لاعلا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل
عليه انهم لم يحكموا باجزاء الدية
عن الصلاة كما حكموا به في الصوم
حتى قال محمد في الزيادة يجوز ان
شاء الله تعالى

ليست من نوع الصوم لانها مالية والصوم بدني واجيب بان المثل اذا اطلق على
البدنيين يكون بالمعنى الثاني واذا اطلق على المالى والبدني يكون بالمعنى الاول
فالصلاة مثل الصوم لكونهما بدنيين والغدية مثل الصوم استداهما منه ولا يخفى
عليك انه لا يدفع الاعتراض المذكور تأمل (قوله حتى قال محمد يجوز ان
شاء الله تعالى) اي قاله في فداء الصلاة وقال في الزيادة من عليه قضاء رمضان
اذا لم يقدر على الصوم لكبره جائله الغدية وان مات واوصى ان يعظم عنه او الورثة
اطعموا عنه تطوعا يغير امره وايضا يجوز ان شاء الله كذا في الفائق والذي
ظهر منه ان تعليق الاجزاء بمشقة الله تعالى غير مختص بغدية الصلاة بل يجري
في فدية الصوم ايضا اوصى بها او فلا يصح استدلاله بما ذكره عن محمد لكن
خص فخر الاسلام بعلق الاجزاء بمشقة الله في فدية الصوم بصورة تطوع
الورثة عنه ورد عليه بان ذكر التطوع ليس بقيد احترازي كما ظن (قوله كما يجب
التصدق) نظير لما سبق في مجرد كون الاحتياط لا يجب الاحتياط يعني اجابات
الغدية في الصلاة مثل الاحتياط تصدق العين او القيمة في الاضحية في كونهما
للاحتياط واما النقض بهذه المسئلة فانما يرد على ما فهم من الحصر في قوله
ولا سبيل اليه الا النص وهو ان ما لا مثله عقلا ونصا لا يقتضي بل يسقط وتقرير
النقض انكم كيف اوجبت التصديق بالعين او القيمة بعد ايام التضحية مع ان
ما لا مثله عقلا ونصا يسقط والتصديق المذكور بما لا مثله عقلا ونصا فاجاب
بانا انما اوجبت احتياطا شاء على احتمال الاضالة لبناء على التباين المثل عقلا
(قوله المعينة للتضحية) اي المعينة بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بذية
الاضحية (قوله يحتل ان يكون اصلا) يعني ان التضحية عبادة مالية حتى شرط
فيها الغنى ثبت على خلاف القياس بالنص فتصدق عين الشاة او قيمتها يحتل بان
يكون اصلا في التضحية لان المشروع المعهود في العبادات المالية التصديق
بالعين او بالقيمة لان شكر كل نعمة انما هو من جنسها وفي ذكر الضمير في كلامه
مساخنة كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه فينبغي
ان يكون شكر هذه النعمة بدفع المال الا ان الشريعة نقل القرية المالية التي تكون
بمليك المال الى اراقه الدم في ذلك اليوم وعينها تطيب للطعام بازالة ما في مال
الصدقة من اوساخ الاتام وذلك لان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والتاس
في ذلك اليوم اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي ولهذا جعل الاسك قبل
الصلاة قرينة ليكون اول الافطار بطعام الضيافة بل وقيل كره الاكل قبل

ولو كان ثابتا بالقياس لما اخرج الى التعليق كسائر الاجتهادات (كما يجب)

الصدق في اي ما ذكرنا من الامر
 بالبيعة للاختياط كاجاسه الصدق
 (بالعين) اي عين الاضحية البينة
 للضحية (او البعينة) اي قيمتها اذا
 استهلك او لم يضرها الغني فانه
 ليس اعتبار الخلف بالقياس على
 ما لا يصح القياس عليه بل من قبل
 الاخذ بالاحتياط وذلك ان الصدق
 بالعين او البعينة يحتمل ان يكون اصلا
 لان شكر كل نعمة انما هو من جنس هذه
 عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها
 عنها الا ان الشرع عين الاراقة تطبيقا
 للعظام بازالة ما في مال الصدقة
 من اوساخ الاكمام ويحتمل ان تكون
 الاراقة اصلا من غير احتياط معني
 الصدقة في الوقت لم نعمل بالتعديل
 المظنون لقياس النص (وبعد ايام
 التضحية) عليا به احتياط في باب
 العبادة لا بناء على انه مثل لها وخلف
 عنها ولذا لم ينقل الحكم الى التضحية
 في العام القابل كما انتقل في الفدية
 عند القدرة فان الحكم بالضيء اذا
 وقع بجهة الاصاله ولو من وجلا يبطل
 بالشك (ولا سبيل اليه) اي الى القضاء
 بمثل غير معقول (الا النص) لا مضاعف
 العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل
 اذا وجب بالنص يكون اداء لاقضاء
 قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء
 لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية
 لم تجب خلفا عن الصوم لان الامرية
 لم يتناول غير المطبق لاستلزامه تكليف

الضلالة لذلك والله تعالى اكرم الاكرمين ومن عادة الكرم ان يضيف ما يهبه
 فقال الصدقة يصبر من اوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل لكونه آلة
 لمصنوع الواجب ولهذا حرمت على تبياعه السلام وعلى قرابته نسبوا اذا كان
 كذلك نقل الشارع القرية الى الاراقة لتزول الاكمام بالدماء لان القرية حينئذ تقع
 باراقة الدم فيبقى اللحم طبيعيا صالحا للضيافة الكرم وهذا وان كان معني معقولا
 لا والله يحتمل ان تكون الاراقة اصلا دون الصدقة فتعارض الاحتمالان فيق
 بالنص ما في الوقت لم نعمل بالتعديل المظنون لقياس النص السلام
 من المعارض فعملنا به في الوقت وبعد خروج الوقت عملنا بذلك المظنون احتباطا
 في باب العبادات لاحتمال اصاله التصديق لا بناء على انه مثل للضحية فان قيل
 ان الاصل في العبادة المالية وان كان هو التصديق بالعين او القيمة لكن لما نقلها
 الشارع الى التضحية اشبه ذلك فلا يمكن اعتباره لاقى مقابلة النصوص ولا بعد
 قوته اجب بان لا نسلم ان الثقل يستلزم نسخ فان الشارع نقل غسل الرجل
 الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونظائره كثيرة (قوله ولذا لم ينقل) دليل
 على ان وجوب التصديق بعد ايام التضحية كان باحتمال كونه اصلا لا باعتبار انه
 مثل غير معقول للتضحية (قوله لا يبطل بالشك) وهو انه التصديق ان كان
 اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقة في العلم القابل وان كانت الاراقة اصلا بطل
 التصديق بالقدرة عليها كما في الفدية للشيخ الفاني فانها تبطل بالقدرة على الصوم
 وقد حكم بكونه اصلا فلا يبطل بالشك (قوله لعجزه عنه) اي لعجز الدائم
 لان الرخص هو العجز الدائم (قوله فانه ثابت محالفا للقياس آه) لو قال انه
 ثابت بدلالة نص ورد في الخطاء محالفا للقياس لكان اولى (قوله بل لصيانة الدم
 عن الهدر) يعني ان نفس المقتول خطاء محترمة لا تسقط حرمتها بعد الخطاء
 فوجب صيانته عن الهدر فاوجب الشارع المال في حالة الخطاء لصيانته عن
 الهدر فكان في ايجاب المال منه على القاتل لسلامته من القصاص (قوله
 كما في الصور المذكورة) اي التي ذكرها من قبل حيث قال اذا عفا احد
 الاولياء وطالب الباقي المال اوصالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنة
 (قوله فان المخصوص من القياس بالنص) اي السات بالنص على خلاف
 القياس والمزاد به هنا هو الدية (قوله فان المخصوص من القياس آه) يعني
 ان لزوم المال في قتل الخطاء ثبت بالنص على خلاف القياس لتحذر القصاص
 مع بقاء المحل لمعني فيه وهو عذر الخطاء فالحق به كل موضع من مواضع العهد

الصالحون قلنا الصوم واجب على الطبق وغيره بالنظر الى اول الآية

لم نقل عنه الى الدية في غير المطبق
 اجزه عنه على سبيل الخفية يسيرا
 للاجر عليه لئلا نسيد ذلك خفية
 في غير المطبق فانها اسم لما يخلص به
 المرء عما يلحقه من مشقة ومكره
 وقال الله تعالى وقد بذاهم عظيم قوله
 لا ستزاهم تكليف العا جز فلانها
 يلزم ذلك اذا كان الغرض بالكيف
 عين ما كلف به وامانا كان غيره فجاز
 كوجوب الصلاة على المسلم في آخر
 جزء من الوقت كما سبق (او دلالة)
 كما في اخذ المال بدلا من القصاص
 على ما مر فانه ثابت بخلاف القياس بدلالة
 نص ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت
 الدية في الخطاء لا للدية بل لصيانة
 الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منته
 على القاتل بسلامة نفسه وقد قتل نفسا
 معصومة وعلى القاتل بان لم يهد زوجه
 وقاته معذور وقد اُلحق به كل عند تعذر
 فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه
 كما في الصور المذكورة فان المخصوصين
 من القياس بالنص يلحق به ما في معناه
 من كل وجه وهما كذلك بل اولي لان
 العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة
 الحق بعدم الاهدار صرح به صاحب
 الكشف وغيره فظهر ان الاختصار
 على النص كما في عبارات القوم ليس
 كما ينبغي بل لابد من اعتبار الدلالة ايضا
 واذا لم يحز القضاء بمثل غير معقول
 الا بالنص او دلالة (فلا يضمن النافع
 بالمال المتقوم)

تحقق تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فيه بدلالة النص كما في الصغير المذكورة
 وانما قيد ببقاء المحل لان المحل وهو القاتل اذا مات قبل ان يقتض تعذرا للقصاص
 ليس لمعنى في المحل بل لفوات المحل فلا يكون في معنى الخاطئ وفيه رد على الشافعي
 حيث قال في اخذ قوله يجب الدية في قتل العمد بدليل حالة الخطاء وجه الرد
 ان المال ليس يعمل للنفس وانما يجب بالنص او دلالة على خلافه القياس
 في الخطاء وما في معناه كالمواضع المذكورة والعمد ليس في معنى
 الخطاء فلا يلحق به (قوله فلا يضمن النافع بالمال المتقوم) يعني لما كان من
 شرط القصاص ان يكون للقاتل مثلا كما امل او قاصرا او يكون القضاء نصبا
 او دلالة قتل النافع المتلف بالتعدي لا يضمن بالمال المتقوم لعدم المساواة بينهما
 اصلا ولا نص فيها سواء كانت النافع تالفة بان قصب العين ولم يستعملها اصلا
 فقات منها فها او تالفة با تالا فيبان غضب العين واستعملها فقتله بالتعدي
 لان النافع المتلف بالمعد كالاجارة مضومة وانما ذكر قيد المتقوم تنصيصا على
 محل الخلاف فلان الشافعي يقول ان النافع تضمن بالمال المتقوم وتوسطه لافامة
 الدليل الذي ذكره فانه يقوم على سلب التقوم عن النافع سواء كانت مالا ام لا
 اختصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بينهما بانتفاء التقوم ولا حاجة فيه الى
 انتفاء المماثلة ولا صحا بطريق آخر في انتفاء المماثلة بينهما لم يذكره الشارح وهو
 ان ضمان العدوان مبنى على المماثلة بالنص والنافع وان كانت اموال المتقوم
 الا انها دون الاعيان في المماثلة لعدم قيامها بنفسها فلا تتكسبون مثلها
 فلا تضمن هذا عندنا وقال الشافعي النافع مضومة في الاتلاف والغصب
 مستدلا في الاتلاف بان النافع اموال متقوم كالاعيان حقيقة وحكما وصرفا لما
 حقيقة فلان المال غير الاذي خلق لمصلحة الاذي والنافع بهذه الصفة يكون
 مالا متقوما واما حكما فلا ينها صلت مهر او ضمن بالمال في العقود الصحيحة
 والفا سدة بالاتفاق والعقد لا يجعل غير المال مالا متقوما كما في الحجر والدم واما
 عرفا فلان الاسواق تقوم بالنافع والاعيان جميعا فان الخانات بنيت للاجارة
 وفي الغصب بان الغصب عبارة عن اثبات اليد المبطلة بلا اعتبار اثبات اليد
 المحقة وقد تحقق اثبات اليد المبطلة في زوائد الغصب ومنافعه فتضمن ثباتها
 في الغصب لانسل ان الغصب عبارة عن اثبات اليد المبطلة بل هو عبارة عن
 ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا تصور ازالة في منافع الغصب لعدم
 بقائها لحدوثها شيئا فثبات زوائد الغصب فانها من قبيل الاعيان في تصور

فيها الا ان المانع ليس مثل منافعتها وفي الاصل ان ضمان العدوان
 على المصلحة بالنقص والامانة بين العين والمنفعة لا صورة وهو ظاهر ولا معنى
 لآخر من احدهما ما ذكرناه ايضا والثاني ما ذكره الشارح ان المال عين
 متقوم والمنفعة معنى غير متقوم لكونها ارضا غير باقية فلا تكون محرزة
 فلا تكون متقومة فلا تكون مثاله فلا يقضى الا بنقص او دالة وكلاهما
 متقوم فلا يقضى وهذا قياس مركب بطريق موصول النتائج بأمل اما
 كونها ارضا ظاهرة واما عدم بقائها في علم الكلام واما عدم كونها
 محرزة ومتقومة فلان الاراز والتقوم وصف وجودي فلا يوصف به العدم
 ولو بعد الوجود فان قيل الاعراض قد يحرز باجزائها فلذلك يوجب كونها
 الغاصب لان العين محرزة لا للمعصوب منه وازار الغاصب لا يوجب
 الضمان ولو سلم انها محرزة للمعصوب منه لكنه اجزاز ضمني لا قصدي وتقوم
 الاشياء بتوقف على اجزاز القصدى ولهذا قالوا ان الحشيش الناشئ في ارض
 مملوكة لا يكون متقوما وان كان محرزا باجزاز الارض حتى يضمن بالانلاف
 فان قيل لو كان التقوم بتوقف على اجزاز لما تقومت المنافع ولما صارت مثالا
 للعين في العقود قلنا لا نسلم انها غير محرزة بمدة بل هي محرزة قصدا لئلا العقد حكما
 بشرعية ضرورة جواز العقود للمصلحة اليه بالنقص على خلاف القياس فلا تعدى
 محلها وبه خرج الجواب عن قول الشافعي انها اموال متقومة كما في العقود
 بتحقيقه ان الناس لما كانت محتاجة الى العقود اقام الشارع العين مقام المنفعة
 في العقود لضرورة حاجة الناس فصارت متقومة في العقود بالنقص على خلاف
 القياس فلا تعدى الى باب العدوان فان قيل سلمنا ان الامانة بينهما وبين الاعيان
 لكن لا نسلم عدم المماثلة بينهما وبين منفعة اخرى فلم لا يجوز تضمينها بالمنفعة قلنا
 عدم جواز ضمان المنفعة باخرى مثلها ثابت بالاجماع واعلم ان بعض اصحابنا
 حملوا العين المستأجرة كالدان مثلا فاعلم مقام المنفعة تحفظا لصحة العقد فاصحابنا
 العدول الى العين حتى لو اضيف الى المنفعة بان يقول اجر كمنفعة الدان لا يصح
 والشافعي جعل المنافع المعدومة حين العقد كالوجود في باب الاجازة تحفظا
 لصحة العقد ايضا حتى صح اضافتها العقد الى المنفعة عنده والصحيح ما قاله اصحابنا
 لان ما قاله الشافعي يقضى الى القول بقلب الحقائق وهو جعل العقد ومن موجودا
 فلا يكون مثالا للمسا ل هذا استدلال من الشكل الاول ينظر بق موصول
 القامح (قوله وقد عرفوا على هذا الاصل فروعا) فرع عليه فخر الاسلام

ان الامانة بينهما فان المال عين متقوم
 والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول
 فلان المال مامن شأنه ان يدخر للاستفاد
 به وقت الحاجة فاما الفاني فلان
 المنفعة من الاراض الغير الباقية كالحرثة
 ويحرقها وغير الباقي غير محرز لان الاراز
 هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار
 بل بقاء وغير المحرز ليس متقوم كالصيد
 والحشيش فالمنفعة ليست متقومة
 فلا تكون مثالا للمال المتقوم فلا تقضى
 الا بنقص او دالته وليس فليس
 وقد فرغوا على هذا الاصل فروعا
 ذكر ههنا واحدا منها فخر ايضا
 لصاحب التفتيح حيث فرعه ابتداء
 على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى
 الا بنقص

خمس مسائل الاولى ان القصاص لا يضمن لولي بالشهادة القاطنة على العفو
 بان شهدا على العفو عن القصاص وقضى القاضي بالعفو ثم رجعا لا يضمنان
 القصاص عندنا الثانية ما ذكره المصنف الثالثة اذا شهد الشهود بالطلاق الثلاث
 بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئا الرابعة اذا قتل رجل
 منكوبة غيره لم يضمن شيئا عندنا الخامسة لو اردت المرأة بعد الدخول لم تضمن
 لزوجه شيئا عندنا وقال الشافعي تضمن الشهود والقاتل والمردة للزوج مهر
 المثل والمصنف ترك هذه الفروع حذرا من التطويل وذكر واحد منها تعريضا
 على صاحب التقيج فانه فرعه ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضي الابن
 لاعلى الاصل المذكور اعني ان المنافع لا تضمن بالمال المتقوم كما فرعه عليه فخر
 الاسلام ولهذا ذكره المصنف بالغاء التقرية حيث قال فلا يضمن قاتل القاتل
 بخلاف صاحب التقيج فانه ذكره بواو العطف تقر بعه ابتداء على قوله ما لا يعقل
 له مثل لا يقضي الابن اقول لاضر فيه لصحة تقر بعه عليه ايضا تأمل (قوله
 فقال) عطف على قوله ذكر (قوله وهو معنى لا يصل المال مثاله) لاصوره وهو
 ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل
 ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة اولياء المقتول
 وابنائهم حياة للمقتول وبقاء لذكر وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما شرع المال
 في الخطاء بالنص على خلاف القياس وفي صورة عفو احد الاولياء والصالح وقتل
 الابن بدلالة النص كما سبق (قوله واما قضاء غير المحض) لما فرغ من بيان القضاء
 المحض باقسامه شرع في بيان القضاء الغير المحض وهو يجري في حقوق الله
 وفي حقوق العباد اما في حقوق الله فهو عبارة عن اتيان الفرائض عن محله الاصل
 في محل يشبهه كمن ادرك الامام في صلاة العيد في الركوع فانه يأتى بتكبيرات العيد
 قائما ان كان رجوا يدرك الامام في الركوع لتكون التكبيرات في القيام من كل
 وجه وان كان اشغلا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام لتكبيرات اولئك اصلا فان خاف
 رفع الامام رأسه من الركوع ان يكبر قائما فانه يكبر للافتتاح قائما له فرض
 ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد بلا رفع يديه
 ووضعها على الركبة وهذا قضاء لقوائمه عن محله الاصل يشبه الاداء لبقاء محل
 الاداء في الجملة لان للركوع شها بالقيام حقيقة لا استواء النصف الاسفل منه
 والفارق بين القائم والقاعد هو استواء النصف الاسفل لان استواء النصف
 الاعلى يوجد في القاعد ايضا وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك

فتعال فلا يضمن قاتل القاتل لولي
 القاتل) لانه لم يفت لولي القاتل شيئا
 الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل
 المال مثاله وانما قيد بولي القاتل لانه
 يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطأ
 ويقتض منه ان كان عبدا ذكره الحاكم
 الشهيد في الكافي (واما) قضاء غير
 محض بل يشبه بالاداء قضاء تكبيرات
 العيد في الركوع فان من ادرك الامام
 في صلاة العيد وهو راكع فان خاف
 القوات بركع ويشغل بتكبيرات العيد
 ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء
 محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه
 القيام صورة لا استواء النصف الاسفل
 من الركوع وحكما لان مدرك الامام
 في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله
 عليه السلام من ادرك الامام في الركوع
 فقد ادركها

الركعة فكانت الحبل باقيا من وجه هذا عندهما وقال أبو يوسف انه لا يأتي بها
 في الركوع بل يشتغل بتسليم الركوع لانها قد فانت موضعها الأصلي وهو
 القيام المحض وهو غير قادر على مثل من عنده قرب في الركوع والقضاء يفتي
 على مثل من عنده اوعلى نص ولا نص فيه فلا يصح قضاءه في الركوع كالقراءة
 والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع
 وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان فيكبر ويركع مع الامام
 لا يفتي في الركوع وله حان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها
 فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع في العبد محتسب منها حتى ان من سها عنه
 في العبد وهو امام او مسوق يمسح ويسجد للسهو لكونه واجبا في العبد كتكبيرات
 الزوائد واذا كان من جنسها ما شرع في حال الاحتناء وله شبه بالقيام احتمل
 ان يكون سائرهما ملحقا بهذه لاتحاد الجنس واحتمل ان لا يكون ملحقا بها
 فالاحتياط في فعلها على ان في جعله فيه شبه الاداء على ما ذكرناه والعبادة
 مما احتاط في اثباتها في ايها احتياط بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح
 لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه (قوله واداء قيمة عبد مبيعهم) هذا امثال
 للقضاء الذي يشبه الاداء من حقوق العباد يعني لو تزوج امرأة على عبد مطلق
 وجب الوسط عندنا فاذا اتى بالعين اجبرت المرأة على القبول لانه ادى عين
 الواجب واذا اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا لانه وان كان قضاءه لكونه تسليم
 مثل الواجب معنى لانه لا معنى الاداء لان الاصل وهو العبد المنكر
 لما لم يمكن اداؤه لجهالة وصفه الاباليعين ولا يمكن التعيين الا بالتقوم ليعرف
 الوسط من الاعلى والاسفل صارت القيمة اصلا يرجع اليها من هذا الوجه فزاجرت
 المسمى وهو العبد المطلق واعتبرت مقدمة عليه حتى كان المسمى خلفا عنها
 وقال الشافعي لاصح التسمية فيجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة كالبيع
 والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح الا يرى انه لو سمي ثوبا
 او ذابا او دارا لم تصح التسمية فكذا اذا سمي عبدا قلنا ان المهر انما يستحق عوضا
 عما ليس بمال والحيوان ثبت ديننا في الذمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال الا يرى
 ان الشرع اوجب في الذمة مائة من الابل واوجب في الجنتين غرة عبدا او امة
 بلا تعيين فاذا جاز ان ثبت الحيوان مطلقا ينافي الذمة عوضا عما ليس بمال فكذلك
 ثبت شرطا في المهر وهذا لان المهر مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة
 في التزام المال ابتداء لا تمنع محنته كافي الاقرار بانه لو اقر لغیره بعد صح اقراره ولكن

(واذا قيمة عبد مبيعهم تزوج عليه)
 لان من تزوج امرأة على عبد غير
 معين يكون تسليم عبده وسط اداء
 وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل
 الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء
 لما في القيمة من جهة الاصل بناء على
 ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
 الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقوم فصارت
 القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما
 على العبد حتى كانه خلف عنه

(ولا بد له) أي المأمور به (من الحسن)
 لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم
 أو موافقا للعرض كالعدل أو ملائقا
 لطبع كالحلاوة فإن ذلك يدرك بالعقل
 ورده بالشرع أم لا بالاتفاق بل (بمعنى
 كونه) أي المأمور به (متعلق المدح)
 حاجلا في الدنيا (و) متعلق (التولي)
 كجلا في العقب أي كونه الفعل بحيث
 يستحق فاعله في حكم الله تعالى
 المدح والثناء فإن هذا هو محل النزاع
 (قال الأشاعرة هو) أي الحسن بهذا
 المعنى (موجب الأمر) أي أثره الثابت به
 فالفعل أثر به تحسن لانه حسن فامر به
 (والحاكم به) أي بالحسن والموجب له
 (هو الشرع) ولا دخل للعقل فيه
 (وأما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي
 (ومنا) أي من الخفية (من وافقهم)
 أي الأشاعرة في هذا الرأي (و) قالت
 (المعتزلة) الحسن (مدلوله) أي الأمر
 بمعنى أنه ثابت قبله وهو دليل عليه
 فالفعل عندهم حسن فامر به على
 على عكس ما عند الأشاعرة (والحاكم)
 بالحسن والموجب له (العقل) بمعنى
 أنه يقتضي المأمور به شرعا وإن لم يرد
 كما أنهم يحكمون بوجوب الأصلح
 على الله تعالى عنه علوكيرا (و)
 لا دخل للشرع في الحكم بل (الشرع
 مبين) للحسن في البعض الذي لا يدرك
 العقل فيه الحسن ابتداء

لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزوم مراعاة الجانبين فيجب الوسط نظرا
 لهما كما في الزكاة يجب الوسط نظر الفقراء ولما كان بخلاف تسمية الويت والديار
 لأن الجهالة فيهما جهالة الجنس وجهالة الجنس غير مستدركة لاشغال الكل
 واحد على اجناس مختلفة فلا تحمل بخلاف العبد المطلق فإنه معلوم باعتبار
 الجنس مجهول باعتبار الوصف جهالة يسيرة فتحمل فيما نرى على المسامحة
 وهو النكاح لا فيما نرى على المضائق وهو البيع وأما العبد المعين فإنه معلوم جنسا
 ووصفا فكانت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر من القدرة على الأصل فإن قيل فعلى
 ما ذكرتم في العبد المطلق يصير كانه تزوج على عبد أو قيمته وذلك بوجوب فساد
 التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعي قلنا إن القصد في هذه المسئلة باعتبار
 ان القيمة وحيث بالتسمية في العقد ابتداء وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف
 تقوم القومين فصار كانه قال على عبد أو ذراهم بخلاف ما نحن فيه فإن العبد
 الوسط فيه وجب بالعقد وصحة التسمية والقيمة اعتبرت بناء على وجوب تسليم
 المسمى ولو لم يمكن تسليمها لا يبرئها الا انها وجبت بالعقد لانه ما سماها كالزوجة
 تزوجها على عبد معين فاستحق أو هلك يجب القيمة مهما (قوله ولا بد له
 من الحسن) اعلم ان قضية لزوم الحسن للمأمور به اجماعا أو نداء من قضايا الشرع
 لان قضاء اللغة لان صيغة الامر قد تحقق في القبح ايضا كالنكر والسفه
 الا يرى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنى والسرقة والقتل يغير حق كان امرا
 حقيقة لغوية حتى اذا خالفه المأمور يقال خالف امر السلطان الا ان الشارع
 لما كان حكما لا يفصل الاحكام وفائدة ولا يأمر بالفحشاء قالوا لا بد من الحسن
 في امره ثم اختلفوا في ان الحسن من عوجبات الامر او من مقتضياته كما سيأتي
 بيانه ولابد اولا من معرفة معاني الحسن حتى يظهر محل النزاع قالوا الحسن
 والقبح بطلقان على اربعة معان الاول كون الشيء صفة كمال ونقصان كالم
 والجهل واقوال الله تعالى واوصافه تنصف بهذا المعنى والثاني كونه ملائما
 للعرض ومتافرا له كالعدل والظلم والثالث كونه متعلقا بالنواب والعقاب
 في الآخرة والرابع كونه متعلقا بالمدح والمذم في الدنيا فيكون كونه تعالى والاولا
 شيان بالعقل بالاتفاق ورده بالشرع اولا والثالث يثبت بالنقل بالاتفاق
 والامدخل للعقل فيه واختلفوا في الرابع والشارح جعل الثالث مع الرابع معنى
 واحدا كما في التوضيح وجعله محل النزاع ولما ورد عليه ان يكون المأمور به متعلق
 بالنواب والعقاب في الآخرة بما لا نزاع في ثبوته بالنقل مقدم مدخلية العقل فيه

وأما الفراع في الرابع جعلنا كلامه على مستقلا يتضح محل النزاع اذا علمت
 هنا فاعلم ان الاشاعة في بعض اصحابنا منهم شمس الاعتدال ان الحسن
 بالمعنى الشارح فيه من موجبات الامر بمعنى ان الحسن ثابت بالامر ويعرف به
 لا بمعنى انه ثابت بالعقل والامر تدل عليه ولهذا قالوا الفعل امر في نفس بناء
 على ان لاحظ العقل فيه اصلا عندهم وأما بوجه الامر وينسب للعقل وأما
 العقل لمعرفة الامر الموجبه اليه واليه اشار الشارح بقوله والحاكم به والموجب
 له هو المشرع ولا دخل للعقل فيه وأما العقل آله لفهم الخطاب الشرعي اي لآله
 لفهم حسن المأمورية نفسه فكان العقل عندهم مهديا في حق ايجاب حسن
 المأمورية وفي حق كونه كآله لمعرفة حسنه ومختبرا في حق فهم الامر الموجب
 لحسنه واليه اشار فخر الاسلام ايضا فانه قال اول اعرف حسنه بكونه مأمورا
 لا بالعقل نفسه اذا العقل غير موجب بحال ثم قال في باب بيان العقل ان العقل ليس
 بمختبر بالكلية بل هو مختبر في اثبات الاهلية بكونه آله لفهم الخطاب الشرعي
 هذا ما ظهر من كلام الشارح لكن قال في التقرير ان اثبات الاهلية بالعقل
 واعتبار العقل في فهم الخطاب الشرعي هو مختار فخر الاسلام لا الاشاعة
 والاشاعة على اهدار العقل بالكلية وقالت المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي
 ان الحسن مقتضى الامر اي لازمه القدر بمعنى انه ثابت بالعقل قبل ورود الامر
 وأما الامر تدل عليه ولهذا قالوا الفعل حسن فامر به والحاكم بالحسن والموجب
 له هو العقل عندهم بمعنى انه يحكم بلزوم الامر بالفعل على الشارح لكونه
 اصلي لمعرفة حسنه كما يحكم عليه بوجوب الاصلح للعباد بناء على ان حسن الشيء
 يقتضى المأمورية وان لم يرد به الامر ولا دخل للمشرع في الحكم عندهم اصلا بل
 المشرع لما اورده فيما ادرك العقل حسنه ابتداء كالامان يكون مؤكدا لما ادركه
 العقل من الحسن واذ اورده فيما لا يدرك العقل حسنه ابتداء يكون مظهر مقتضى
 العقل الحاكم لحقائه اقتضاه كقضايا العبادات وهذا ما قال في الاستنباط ان
 الحسين والقيس ضربان ضرب علم بالعقل تحسن العدل والصدق والتابع وشكر
 التعمية وقيم الظلم والكذب المضارو كفر ان التعمية وضرب عرفه بالسمع تحسن
 مقادير الاعمال وقيم الزنى وضرب الحر وسجل السمع اذ اوردهم في وجه العقل ان
 يكون ورودهم مؤكدا للمعنى العقل وهو مذهب المعتزلة واليه ذهب كثير من اصحاب
 ابن حنيفة سيما العراقيون منهم فكان العقل عندهم موجبا لحسن المأمورية
 قبل ورود الامر به الان ايجابه في النوع الاول ظاهر قبل ورود الامر فكذلك

فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل
 الحاكم عند خفاء الاقضية وان لم يظهر
 وجه اقتضائه كافي وظائف العبادات
 وما في وجوب صوم آخر رمضان
 ونحو ذلك (ومنا) اي من الخليفة
 كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ
 العراق (من وافقهم) لا مطلقا بل
 (في ايجاب المعرفة) فافهم قالوا
 العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى
 حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي
 العاقل قال صاحب الكشف هذا
 ليس بصحيح لان ايجاب على الصبي
 مخالف لظواهر النصوص وظواهر
 الروايات (وقيل) القائل صاحب
 الميزان (مدلوله) اي الحسن مدلول
 الامر كانه يسه المعتزلة لكن
 لا مطلقا بل (في المفهوم) اي فيما
 يفهم العقل حسنه كالامان واصل
 العبادات والعدل والاحسان
 (موجبه) اي الحسن اثر الامر
 كانه يسه اليه الاشاعة لا مطلقا ايضا
 بل (في غيره) اي غير المفهوم كالكثير
 الاحكام الشرعية

(وإدلة كل من المذاهب مستطوية)

في المطولات فلا حاجة إلى إيرادها

الأمري مؤكداً له وفي النوع الثاني خفي فكان الأمر من دلائل حقايقه مظهرها مقتضاه
من الحسن وقول الشارح لا مطلقاً بل في إيجاب المعرفة بشرى بان هذه المعرفة
من أصحابنا لم يوافقهم إلا في إيجاب معرفة الله تعالى قلت بل وافقوهم أيضاً
في الحكم بحسن العدل والصدق النافع وانقاذ الفرق والخرق في كافي وشرح
البردوي وقوله حتى قالوا بوجوب الإيمان ذكر الإمام نور الدين في الكفاية
أن وجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة وذكر الحاكم الشهيد في المنقذ
عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى
من خلق السموات والأرض وخلق نفسه أماناً في الشرائع فغذوهم حتى تقوم عليه
الجنة وروى أنه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفة بعقولهم
قال وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ أبو منصور في الصبي
العاقل أنه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول أكثر مشايخ العراق
لأنه إنما وجب على العاقل البالغ لكمال عقله بحيث يقدر على الاستدلال
فإذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ يجب عليه الاستدلال أيضاً وجعل هؤلاء قوله
عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث على الشرائع
وفي الكشف هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر أي في إيجاب
الإيمان على الصبي العاقل سوى أنهم يحملون نفس العقل موجباً وهو لا يقولون
الموجب هو الله والعقل معرف لا إيجابه والصحيح ما اختاره فخر الإسلام
البردوي لأن الإيجاب على الصبي مخالف لظاهر النص أقول الفرق بين
ما اختاره فخر الإسلام وبين قول هؤلاء مشكل لأن حاصل ما اختاره
فخر الإسلام أن حسن المأمورية إنما ثبت بالأمر ويعرف به ولا مدخل للعقل
في إثباته ومعرفة لا يكون آلة لمعرفة الخطاب الشرعي كما سبق وكذا حاصل
قول هؤلاء فإن قيل الفرق أن هؤلاء يوجبون الإيمان على الصبي العاقل دون
فخر الإسلام قلنا أن فخر الإسلام قائل بذلك أيضاً لأن سبب إيجابهم عليه فهم
الخطاب بعقله وهذا مما لم ينكره فخر الإسلام بل هو قائل به أيضاً فالفرق بينهما
مشكل ثم الظاهر من كلام الشارح أن مذهب صاحب البرز أن العاقل
موجب بحسن الشيء وفهمه مثل مذهب المعتزلة لكن قال في الفخر بيان
أصحابنا لم يقل يكون العقل موجبا أصلاً تأمل (قوله وإدلة كل من المذاهب
مستطوية) احتجبت الإشارة بوجوه منها أن العقل مهيأ بالكلية لا عبرة له
أصلاً بدون السمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

تعالى فلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة بدون السمع
 لما نفي العذاب قبل البشة ولكانت حجة قبل البشة فأممت في حجةهم فلا عبرة
 الا بالسمع قلنا لانص في الشرع على ان العقل مهدي بالكلية ونضر الشرع لغو
 عندكم فاهدار العقل بالعقل لغو وتناقض ولا دليل لهم في الابد لانه يجوز ان
 يكون المراد بالتعذيب المذكور فيها التعذيب الديني بطريق الاستيصال اي
 قطع فسلهم بالكلية لا الاخرى ولو سلم انه الاخرى لكن فيه لا يتأني استحقاقه
 المتعبر في مفهوم الواجب فان المتعبر في مفهومه الاستحقاق للتعذيب بالتزك
 لا التعذيب بالفعل والمراد بالرسول فيها هو رسول العقل لان العقل رسول
 من الله تعالى الى الخلق كافة فكان معناها حتى نبعث العقل على ما فسر
 الامام السني ويحتمل ان يخصص عمومها فيكون معناها وما كالمعذبين في الاعمال
 التي لا سبيل للعقل اليها حتى نبعث رسولا كما فسر بعض مشايخنا ومنها
 ان الافعال كلها متساوية ليس في شيء منها جهة محسنة او مقبحة في نفسه
 او في صفة حتى يدرك بالعقل والالزام فيلزم العرض بالعرض وذلك باطل فالحسن
 ما حسنه الشرع والقيح ما قبحه الشرع اجيب عنه بوجوه الاول ان اردتم
 بالقيام الانصاف به بحيث يصير احدهما منعوا ومحسلا والاخر ناعتا وحالا
 فلا تسلم امتناعه فانه واقع نحو هذه الحركة سر يعقونك يطيبه وان اردتم به
 ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لايده من جوهر يقوم العرضان به فالقيام
 بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كون الحسنيين او القبيح لذات العقل اولي صفته لجواز
 ان يكون صفة للعقل ثابتا له ولا يكون تابعا له في الخبر بل يكون تابعا
 للجوهر الذي يقوم به الفعل كالفاعل اولا من فاعل يقوم به الفعل والحسن
 وان اردتم به معنى آخر فلا يده من بيانه الشاكي ان الحسن امر اعتد اري لوجوده
 في الاعيان فقيامه بالفعل لا يده ان يكون من باب قيام العرض بالعرض فان قيل
 ان نقضه لاحسن امر عديمي والا لما صدق على المعلوم انه ليس بحسن ضروري
 ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فيكون الحسن امرا موجودا في الخارج
 لا معدوما والا لزم ان نقضناج المثبتين قلنا ان الصدق على المعلوم لا يقتضي
 العدمية لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على موجود وعلى معدوم
 كاللا متع الصدق على الواجب والمعدوم الممكن والحاصل ان عدمية صورة
 التي موقوفة على كون ما دخل عليه بعرف النبي وجودا بذليل ان الاعماد
 وجودي فلو ثبت وجوده ما دخل عليه حرف النبي اعني الحسنيين بعدمية صورة



التي لزم الدور الثالث انه مشترك الانزام لان الحسن الشرعي الذي اقيم ايضا
 عرض فليزم من اتصاف العقل به قيام العرض بالعرض فان قلتم ان الحسن
 الشرعي امر اعتباري ثبت باعتبار الشارع قلنا ان الحسن العقلي ايضا امر
 اعتباري كما عرفت ومنها ان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه فاضطاري
 والا فان افتقر الى مرجح فان كان ذلك المرجح لازم الصدور عنه فاضطاري
 ايضا والاحتياج الى مرجح آخر فتسلسل المرجحات وهو باطل وانما يفتقر الى
 مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخري مع تساوي الحالين من غير تجديد
 امر من القائل فهو اتفاق والاضطاري والاتفاقي لا يوصقان بالحسن والقيح
 عقلا بالاتفاق حاصله ان الاختيار للعبد في فعله بل كل افعاله اضطري او اتفاق
 فلا يوصف بالحسن والقيح عقلا جيب عند بوجوه الاول ان تجد تفرقة ضرورية
 بين حركة الاختد وحركة المرتعش بان الاول اختيارية والثانية اضطرابية
 فيكون دليلكم في مقابلة الضرورة فلا يسمع ورد بان المعلوم ضرورة هو وجود
 القدرة لتأثيرها فلا يكون دليلنا في مقابلة الضرورة الثاني انه يجري بعينه
 في فعل الباري فيلزم ان لا يكون مختارا في فعله وهو باطل ورد بان مرجح فاعليته
 تعالى هو اثاره القديمة فلا يحتاج الى مرجح فيجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح
 عندنا هو الحدوث الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لانهما
 يتكونان بالتكليف عندكم والتكليف بغير المختار غير واقع عندكم فلا يتصف
 بهما ورد بان وجود القدرة وكون العقل مقدرا له كاف في اتصافه بالحسن
 الشرعي بلا حاجة الى تأثيرها ونحن لانكر وجود القدرة وانما ننكر تأثيرها
 ووجودها كاف في التكليف فكذا في الاتصاف بالحسن والقيح الشرعيين
 الرابع اننا مختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسوله قلنا يجب الفصل
 عنه اول يجب ان يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتبرجج بالاختيار
 حاصله ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ورد بان ذلك المرجح لا يكون
 لاختيار العبد والازم التسلسل فيكون اختياره تعالى فيبطل استقلال العبد
 في فعله فيجوز التكليف لان مجرد القدرة لا يكفي في صحة التكليف عندكم واذا بطل
 التكليف لا يتصف بالحسن والقيح الخامس وهو اقواها الذي اختار صلح
 التوضيح منيا على المقدمات الاربع المشهورة وهو لازم الصدور لان كل ممكن
 يجب صدوره عند تمام علته ولا يلزم منه الاضطراب المانع عن اتصافه بالحسن
 والقيح لان اختيار العبد داخل في علته التامة ضرورة انه لا يجوز ان تكون العلة

التامة بامرها موجودات محضة والأولم انتفاء الواجب أو قدم الحادث لأن تلك
 الموجودات لا بد أن تستند إلى واجب قطعاً للتسلسل فإن لم ينتف شيئ من تلك
 الموجودات أصلاً يلزم قدمها ضرورة دوام العلول بدوام عطية وان انتفى شيء منها
 يلزم انتفاء الواجب ولا ممد ومات محضة لأن المعدوم لا يكون عللة للموجود
 ولا امر كية منها لأنها لو كانت مكية منها لزم أن لا يكون وجود جميع تلك
 الموجودات التي كانت جزءاً من العلة التامة مستلزماً لوجود ذلك الحادث
 ضرورة توقفه على المعدومات أيضاً لكونها جزءاً من علته التامة والآن لم يطل
 في تحقيق تفرقاته كما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيد مثلاً
 يوجد زيد المثبتة من غير توقف على عدم شيء ما إذ لو توقف على عدم شيء ونفرضه
 عدم عمرو مثلاً فاما أن يتوقف على عدمه السابق أو عدمه اللاحق وكلاهما
 باطلان أما الأول فلأن عدمه السابق قديم فيلزم قدم زيد أيضاً ضرورة تحقق
 جميع ما يتوقف عليه وجوده من الموجودات أو المعدومات في الزل أما
 المعدومات فظاهر وأما الموجودات فلا تستند إليها الواجب بالذات وأما الثاني
 فلأن عدمه اللاحق اعني عدمه بعد وجوده لا يمكن الإتيان إلى شيء مما يتوقف
 عليه وجوده فذلك الجزء الذي حدث عدم عمرو وإزاله إما أن يكون موجوداً
 محضاً أو معدوماً محضاً أو مرياً كما بينهما ولا يجوز أن يكون زواله بزوال
 الموجود المحض لاستلزامه انتفاء الواجب كما في القسم الأول بل يزوال المعدوم
 المحض أو يزوال المركب من الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يصور إلا بزوال
 عدمه وزوال عدم وجود ونفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق
 مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفاً على وجود بكر ضرورة توقفه
 على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف
 لأن ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعاً
 ضرورة بقاء بكر الموجود فإذ ثبت بطلان كون العلة التامة بحادث موجودات
 محضة أو معدومات محضة أو مرياً كية منها فلا بد أن يدخل فيها أمر لا موجود
 ولا معدوم غير مخلوق أصلاً وهو المسمى بالحال عندهم وهو المقصد والاختيار
 فيكون الفعل حيثما وجب بالاختيار عند تمام علته والوجوب بالاختيار
 لا ينافي الاختيار بل يتحققه فلا يكون اضطراراً فإن قيل يقال الكلام إلى ذلك
 بالاختيار فإن كان لازم الصدور عن العبد يكون الفعل اضطرارياً وإن لم يكن
 لازم الصدور عنه بل قد يصدر وقد لا يصدر يلزم الترجيح بالأمر في جميع صور

(والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا)
 اى سواء كان في المفهوم او غيره
 (لحكمة الامر) فانه تعالى حكيم
 لا يأمر الا بما هو حسن قال الله
 تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
 واعلم ان افادة ما ذكره هنا وماترك
 من الأدلة على المختار حسن المأمورية
 بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال
 فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال
 بها كشح المقال (والحاشا) بالحسن
 (هو الشرع) كما هو رأى الاشاعة
 (و) ليس (العقل) مجرد آلة فهم
 الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن
 (في بعض) من الامور الحسنة
 (قبل السمع) متعلق بـ (يعرفه) وكذا
 قوله (بلا كسب) تحسن الصدق
 النافع (اوبه) تحسن الكذب النافع
 (و) يعرفه (في) بعض (آخر بعده)
 اى بعد السمع كما كثرا حكم الشرع
 واعلم ان المتنازعين في الحسن
 متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا
 القبح واقتصرنا على الحسن لان
 الكلام في حسن المأمورية وقد علم
 حكم القبح منه واما اقسامه فقسا في
 فيما حث الله ان شاء الله تعالى

الاختبار عنه قلنا انه غير لازم الصدور وبطلان الترجيح بالامر حجج من القاعل
 المختار ممنوع وانما الحال هو الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجود
 ولا اجناد وذلك غير لازم ههنا اذ لا وجود للاختيار بل ان لا موجود ولا معدوم
 وهو امر اعتبارى لا يحتاج الى الخلق والاجاد وقد يجاب عنه بأنه لازم الصدور
 من العبد لكن لا يلزم منه كون الفعل اضطراريا لجواز ان يكون المرجح الموجب
 للاختيار اختيارا آخر الى غير النهاية لجواز التسلسل في الامور الاعتبارية فيكون
 الاختيار ايضا واجبا بالاختيار او يكون اختبار الاختيار عينه فلا يتسلسل
 واحتجت المعتزلة بقصة ابراهيم عليه السلام حين قال لا يهني اى اراك وقومك
 في ضلال ميين وكان ذلك قبل الوحي ولولم يكن العقل حجة موجبة تكانوا معدومين
 لافى ضلال ميين قلنا سلنا ذلك ولكنه لا يلزم منه كون العقل موجبا بنفسه
 حاكما بذاته لجواز كفاية كونه آلة لادراك الحسن في اسقاط العذر وفي بعض
 شروح المختصر ان النزاع بين الاشاعة والمعتزلة لفظي لان المعتزلة ارادوا
 بالحسن ما يكون موافقا للعرض ولا نزاع في كونه عقليا والاشاعة ارادوا بمعنى
 ما يستحق فاعله المدح ولا نزاع للمعتزلي في كونه شرعيا وفيه نظر لانهم صرحوا
 ان نزاعهم في هذا المعنى فيكون معنويا (قوله والمختار عندنا) حاصله
 التوسط فان المعتزلة افرطوا في جعل العقل حاكما حتى اوجبوا ايمان على
 الصبي العاقل واهل الفترة والاشاعة فرطوا في تعطيل العقل واهداه حتى
 لا يطلوا ايمان الصبي العاقل وتوسط اصحابنا وقالوا ان للعقل مدخلا في معرفة
 حسن بعض الاشياء وفيحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى
 (قوله انه مدلوله مطلقا) اى ثابت للمأمورية قبل ورود الامر سواء كان مما
 فهمه العقل ام لا والاشاعة قالوا انه ثابت بالامر لاقبله (قوله لحكمة الامر)
 فان قيل اذا كان لحكمة الامر فكيف يصح تقسيمه الى حسن لعينه وحسن لغيره
 والحسن لغيره لا يكون لعينه والحسن لحكمة الامر حسن لغيره قلنا ان كونه
 مأمورية من الحكم دليل على انصافه بالحسن لاموجب له فلا يمنع ان يكون
 حسنه الذي دل عليه يكون الامر حكما لعينه ولغيره (قوله ما ذكره هنا)
 اعني قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل ووجه الاشكال فيه انه انما افاد حسن
 العدل لكونه مأمورية وقد تقدم آثان حسن العدل بمعنى الموافق للعرض
 لا بمعنى المتنازع فيه (قوله فلا علينا) اى فلا بأس علينا فكان اسم لا محذوفا
 لهدم اللبس كما هو للشهور (قوله بل هو يعرفه) من المعرفة ويجوز ان يكون

من التعريف (قوله اما حسن لمعنى في نفسه) قال في الشرع معنى قولهم
 حسنى لمعنى في نفسه ان انصافه بالحسن انما هو بالنظر الى ذات المأمور به مع قطع
 النظر عن الامور الخارجية عنه كما يقال ان الدار حسنة في نفسها اى مع قطع
 النظر عن الامور الخارجية وتحقيقه ان العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لكان
 عليه حين النظر في المأمور به وان فرض عدم كونه مأمورا به بامر صادر عن
 الحكيم كالاعمان مثلا فانه اذا نظر العقل في ماهيته وجدها شرا للنعيم توحده
 وتصديقا له وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا ان لا يكون مأمورا به لكان حسينا
 والحسن لمعنى في غيره هو ما يكون على خلاف ذلك كالجهاد مثلا فانه تخريب
 البلاد وقتل العباد واذا جرد العقل النظر اليه قد لا يجد حسنا ان لم يكن
 مأمورا به وكذا الفصل من الجنابة في ايام الشتاء في البلاد الباردة بالباد
 للبرد فان قيل هذا البيان يستقيم على القول المختار عندنا واما على مذهب
 الاشاعرة ومن معهم من ائمة ان الحسن ثابت بالامر لا قبله فاعنى قولهم
 حسن لمعنى في نفسه فالجواب معناه ان الحكم امر به مستقلا بذاته من غير ان
 يكون بواسطة غيره او ان يكون بواسطة لغيره والحسن لمعنى في غيره على خلاف
 ذلك وهو ان الشارع امر به لاستقلاله بذاته بل باعتبار امره واسطة لغيره واغیره
 واسطة له وقيل معنى الحسن لنفسه عند الاشعرى كون الفعل مأمورا به فتكون
 كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى فلا يمتحن التقسيم المذكور
 بنفسه (قوله الى تكلف ارتكبه صاحب التقيح) قال والمأمور به في صفة
 الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره وذلك الغير لابد ان يكون حسنا
 لغيره فقطع التسلسل وهو اما ان يكون جزءا من ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما
 صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة وهي جزءها كالانسان بالنسبة
 الى زيد والحسن لمعنى في نفسه يعنى الحسن لغيره والحسن لجزءه والخارج اما
 صادق على ذلك الفعل نحو الجهاد اطلاق كلمة الله فالجهاد حسن لكونه افعالا
 والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما غير صادق كالوضوء حسن للصلاة
 والصلاة لا تصدق على الوضوء هذا ما ذكره ولما ورد على قوله ان الحسن
 لمعنى في نفسه يعنى الحسن لغيره والحسن لجزءه ان هذا التام يصح في الحسن لجزءه
 ضرورة ان جزء الشيء يعنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لغيره اذ ليس ذات الشيء
 معنى فيه اجاب عنه بوجهين احدهما ان اطلاق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن
 لغيره انما هو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح وكأنه تغليب باعتبار ان

(فالمأمور به) اى اذا كان الحسن متداول
 الاخرى مطلقا لا موجبه فاما مأمور به (اما
 حسن لحسن في نفسه) اى تصدق
 بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء
 كان عينه او جزءه بخلاف الحسن لغيره
 فانه تصدق بحسن ثبت في غيره فظهر
 ان المراد بالمعنى في قول الجمهور اما حسن
 لمعنى في نفسه وهو الحسن لا امر آخر
 حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب
 التقيح (حقيقة) بان لا يكون فيه شبه
 الحسن لغيره

الاشياء يكون خفصها باعتبار الأجزاء وثانيهما ان الحسن لعينه هو الفعل المطلق
كالغناء مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة ويبحث في تلك الجزئيات
المعلوم وجودها حسنا وهي لا تكون حسنة الا لعين في نفسها او حسنة
لغيرها ولما حل الشارح قولهم حسن لعين في نفسه على ما ذكره لم يرد عليه
ذلك ولا حاجة الى ما تكلف من الجوابين (قوله فاما ان لا يقبل) مشروع
في تقسيم الحسن لحسن في نفسه وحسن في غيره والجملة ههنا ان المأمور به في باب
صفة الحسن يتقسم الى نوعين حسن حسن في نفسه وحسن حسن في غيره والاول
يتقسم الى ما لا يقبل السقوط بحال والى ما يقبله والى ما يكون حسنا في نفسه
ومثابها لما حسن حسن في غيره والثاني يتقسم الى ما يتأتى ذلك للغير بنفس
المأمور به والى ما لا يتأتى به وههنا قسم آخر وهو ما حسن حسن في شرطه بعد
ما كان حسنا لحسن في نفسه كالصلاة والركعة وشرطهما هو القدرة على الاداء
وخذ هذا القسم في مشروع البردوى من انقسام الحسن لغيره لان الشرط يغير
الشروط ويغير قسمها جامعا لكونه خافعا للحسن لعينه واغيره (قوله
وفي اختياره على قول فخر الاسلام) قال فخر الاسلام الحسن لعين في نفسه
ثلاثة اصرب ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب
يلحق بهذا القسم لكنه مشابه لما هو حسن لعين في غيره الى آخره والمراد
بالوصف وصف الحسن واعترض عليه بان حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه
حتى لو صبر وقتل كان شهيدا ما جورا فكيف يكون حسنة ساقطة بالاكراه وانما
يسقط به وجوبه ولا يلزم من سقوط وجوبه سقوط حسنة لان حديم الوجوب
لا يستلزم عدم الحسن كالندوب على ان لا ينسلم ان وجوبه ساقط واجب ههنا
لا يلزم من كون الصبر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنة لا يلزم
منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة التكفير بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الترخص
ثبت رعاية خلق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمه اجراء
كلمة التكفير لا على بقاء حسن الاقرار ولما ورد على هذا الجواب ان سقوط اصل
الاقرار بالاكراه انما كان لرعاية خلق نفسه ولا تدخل له في سقوط حسنة اعترض
عنه المصنف كصاحب التفتيح الى لفظ التكليف فانه كما سقط الاقرار حال الاكراه
له فقط التكليف به ايضا فان قيل ان المقابل من شرطه ان يوجد مع القبول والاقرار
والتكليف به اذا سقط لم يكن موجودا قلنا ان السقوط وصف اعتيادي واشترط
القبول مع القبول وجودا اذ كان القبول وصفا وجوديا ومنه ظهر الجواب

(فاما ان لا يقبل) ذلك الحسن (سقوط
التكليف) وهو الزام ما فيه كلفة
وفي اختياره على قول فخر الاسلام
انما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف
يعني وصف الحسن فانه ان الاولى
دفع فابرد عليه انه لا يلزم من جواز
سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنة
حتى لو صبر وقتل كان ما جورا

عما توهم ان تمام الحسن مع سقوط اصل الاقرار بحال لان تمام الحال يعني المحل
 محال فان العرض لا يقوم بدون المحل ووجهه ان ذلك في الوصف الحقيقي
 والحسن لما كان وصفا اعتبارا لا يقتضي محلا موجودا فهو به حقيقة (فصل)
 ان التكليف مطلقا (اع) اي لفظ التكليف مع قطع النظر عن وقوعه في هذين
 الموصفين اعم من المعين والالفاظ التكليف في قوله لا يقبل سقوط التكليف
 بمعنى التكليف بالسعي لا اعم منه ومن المعنى الاول وفي قوله لا يقبله على
 محسوس هذا اعم ايضا (قوله فانه كيف او افعال) ان فسر بالصورة
 الخاصة في الذهن يكون كيفا وان فسر بانعكاش النفس تلك الصورة يكون
 افعالا اعلم ان المراد بالتصديق المتعبر في الايمان ليس مجرد معرفة نسبة الصدقة
 الى محمد عليه السلام لولا قوله ووقوعها في القلب من غير ادعان وقبول فان
 كثيرا من الكفار يعرفون صدق وقبح في قلوبهم نسبة صدقة نبيها ولا يصدقونه
 هذا هو استبعاد كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون اتيانهم ويجهلون ايمانهم
 فيستبعد انفسهم بل المراد به ادعان تلك النسبة وقبولها والطمأنينة النفس بها
 بقرينة الكبر والفساد بحيث يصح ان يطلق عليه اسم التسليم كما صرح به القرطبي
 لكنهم اختلفوا في ان هذا التصديق هل هو من قبيل الالفاظ الاختيارية او من
 قبيل العلوم والادراكات التي هي من مقولة الكيفية والافعال فذهب بعضهم
 الى الاولى مستندا بان العلم حاصل للعاقل من الكفار هو التصديق المتعبر
 في الايمان وبان الايمان مأثور به والمأثور به لا بد وان يكون فعلا مختارا
 والعلم ليس بفعل بل كيفية وافعال وحصوله جاليس بالاختيار بل يحصلهما
 بالاختيار وبان الاعمال عبارة عن القبول والتسليم وهو فعل لا اعم وعلى هذا
 للقول يقع التكليف بتعيين التصديق كما في الصلاة بالاجابة الى جملة السعي
 ثم فسر بعضهم ذلك الفعل الاختياري المعبر عنه بالتصديق بربط التكليف بالاختيار
 على ما علم من جملة ما هو به وبعضهم بنسبة الصدق الى الحق بالاختيار وقالوا
 ان كلا من الرتب والنسبة للاختيارية امر كسي من قبيل الفعل ولهذا شلب
 على وجه ذهب بعضهم الى الثاني ثم اختلفت هذه الفرقة الى فرقتين فرقة ذهبت الى
 انه نوع من التصديق للفظ الذي قسم العلم اليه والى القصور في لوازم كنه
 اللفظ وهو التصديق لخاصة الشئ بقوله كالسكب والاختيار وترتلا لوجود
 والتصديق للفظ اعم منه وفرقة اخرى ذهبت الى انه عبارة عن التصديق للفظ
 النوع منه واختاره لكثير من المحققين مستندة بان الالفهم من لفظ التصديق

الثانية ان التكليف مطلقا اعم من
 التكليف بنفس الموصوف بالحسن
 كما في الصلاة ومن التكليف بالسعي
 في حصوله كما في التصديق فانه كيف
 او افعال لا اختيار في حصوله بنفسه مع
 ورود الامر به (كالتصديق) في
 الايمان وهو التصديق المطلق المعبر عنه
 في الفارسية بكونه يد ويد است كوي
 داشت وحاصله الاذعان والقبول
 لوقوع النسبة اولا وقوعها وتعيينه
 تسليما زائدة توضيح المقصود وجملة
 مقاررات التصديق المطلق وهم وحصوله
 للكفار ممنوع ولوسلم في البعض
 يكون كفره باعتبار جهوده باللسان
 واستكباره عن اظهار الاذعان

في الغنى والعرف الأنسبة الصدق الى الخير ولا تفهم من تلك النسبة ايضا الادعاء بها
وقبولها وادراكها بالقلب من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب اضلا
ولا شك ان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار وقد تحصل بدونها
فغاية الامر انه يشترط في التصديق المعبر في الايمان ان يكون محصله بالكسب
والاختيار على ما هو قاعدة كون الشيء مأمورياه واما كون هذا فعلا
وتأثيرا من النفس لا كيفية لها وكون الاختيار معتبرا في مفهومه حتى يكون
نوعا خاصا من التصديق المنطقي ممنوع كيف وان لفظ التصديق المتأطلاق
على ما يعتبر في الايمان بالمعنى المعبر في اللغة اذا اصل عدم النقل والاختيار غير
معتبر في معناه اللغوي قطعا فان قبل الايمان في الشرع هو التصديق بامور مخصوصة
وفي اللغة هو التصديق المطلق فيكون من المتقولات الشرعية قلنا هذا
ليس نقلا من معنى لغوي الى معنى آخر بل معناه في اللغة والشرع واحد وهو
المعبر عنه في الفارسية بكر ويدن غاية الامر بسان الفرق بينهما باعتبار
متعلقهما بالاصل المعنى فيكون متعلقه في اللغة عاما وفي الشرع خاصا واما
ما قيل ان الايمان مأمورياه فيكون فعلا اختياريا قلنا ممنوع اذ كثيرا ما يكون
العلم مأمورياه ايضا نحو فاعلم انه لا اله الا الله وكذا ما قيل ان العلم حاصل
للكافر العائد دون الايمان فيكون فعلا ممنوع ايضا اذ لا يلزم من حصول
مطلق العلم للكافر حصول التصديق المعبر في الايمان له وباقى الابحاث ذكرناها
في شرحنا على ما رتبناه في الكلام اذ اعرفت هذا فالشرح اشار بقوله انه كيف
اوانفعال الى ان التصديق المعبر في الايمان من مقولة العلم لا الفعل ثم صرح
بله عين التصديق المنطقي المعبر فيه الاذعان والقبول لا مجرد حصول نسبة
الصدق في القلب ثم لم يشار الى رد من ذهب الى انه عبارة عن التسليم والقبول
الذي هو من مقولة الفعل بقوله وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وذلك
لان المقصود من الايمان هو تسليم ما جاء به والانتساب اليه ولفظ التسليم دل عليه
فما اشار الى رد من ذهب الى انه نوع خاص من التصديق المنطقي بقوله وجعله
مغايرا للتصديق المنطقي وهم فان قيل لو لم يكن مغايرا له لزم حصول الايمان
في الكافر فاجاب بمنع حصول التصديق المنطقي في الكافر وعلى تقدير حصوله
لبعض الكفار لا يلزم منه حصول الايمان لهم لوجود الجحود باللسان طوعا
واستكبارا فان قيل قد صرح اولاباه عين التصديق المنطقي وقوله يكون كثره
باعتبار جحوده باللسان واستكباره بشعر بانه غير موافق له نوع خاص منه باعتبار هذا

القيد قلنا لا يلزم من اعتبار هذا القيد كونه نوعا خاصا منه بخلاف ان يكون هذا
 القيد شرطا خارجيا (قوله في حال من الاحوال) اي حال الاكراه وحالة
 الطوع حتى لو امكن التصديق بفسده في حال منهما لكان كافرا (قوله وقيام
 السيف) اعترافه الى ان المراد بالاكراه الاعتبار في اسقاط الاقرار هو الاكراه
 بالقتل او بالقطع (قوله عدم تبذله) اي التصديق (قوله يمكنه) اي الاقرار
 (قوله على قوته) اي التصديق لان الاقرار دليل عليه فائم مقامه لكونه امرا
 باطنا تعذر الوقوف عليه فكان تركه بغير عذر دليلا عليه لان انتفاء الدليل
 يدل على انتفاء الدلول (قوله لا للمصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا) معطوف على
 متمكنه اي لا يدل المصدق الغير المتمكن والاقرار على قوت التصديق فيكون
 مؤثما قال فخر الاسلام ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا
 في التصديق كان مؤثما ان تحقق ذلك انتهى وقال في التقرير فيد بكونه مختارا
 احتراز عن التصديق بحالة اليأس فانه لا ينفع اصلا وقوله ان تحقق ذلك لان
 التصديق الاختياري مع عدم التمكن من الاقرار وما يقوم مقامه في غاية الندرة
 فاشار المشرح الى هذا بقوله ولو كان نادرا لكنه ترك الاختيار لظهوره وقوله
 ولا يتمكن عطف على الغير المتمكن اي لا يدل ترك المصدق المتمكن من الاقرار
 عند الاجبار على الاقرار على قوت التصديق بل يحكم باسلامه كالكافر اجبر
 على الاسلام فافرقه بحكم باسلامه عندنا ذميا او حريسا ~~وكذا~~ كذا السلم
 لو اكره على الانتكار فانكره فانه لا يحكم بكفره فان الاكراه الملقى لا يعدم الاختيار
 بل يفسده فاجبار الكافر على الاقرار والمسلم على الانتكار لا يعدم اختيارهما
 وان افسده واختيار الفاسد معتبر في الاسلام لانه يعلو ولا يعلى فيكفي نفسه
 الاختيار الفاسد واعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق
 والاقرار ليس جزءا منه وانما هو شرط اجراء الاحكام الشرعية عليه حتى
 ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مؤثما ~~حده~~ الله تعالى
 غير مؤثم في احكام الدنيا اي لا يجري عليه احكام الاسلام في الدنيا وقال كثير
 من اصحابنا ومن الفقهاء ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار واستدلوا عليه
 بظواهر النصوص من قوله عليه السلام في الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله
 الحديث وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
 الى غير ذلك الا انهم لما تفتنوا بسقوط الاقرار مع بقاء كون الرجل مؤثما
 قالوا ان التصديق ركن اصلي لا يحتمل السقوط اصلا حتى لو تبدل بفسده طرعا

ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف
 به في حال من الاحوال فافرق الخافق
 ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا
 علسه واما اجراء احكام الاسلام
 على الاقرار فلخفاء التصديق
 (او قبله) اي سقوط التكليف
 (كالاقرار) باللسان فانه بمسقط حال
 الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو
 قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف
 يدل على عدم تبذله لكن ترك متمكنه
 من غير عذر يدل على قوته فلا يكون
 مؤثما ولو عند الله تعالى لا المصدق
 الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن
 عند الاجبار على الاقرار او الانتكار فان
 الاكراه الملقى لا يعدم الاختيار بل
 يفسده والاسلام مما ثبت بالشبهة
 لانه يعلو ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار
 القسا سد

(وَالصَّلَاةُ) فَاِنَّهَا نَسَقَطُ بَعْدَ
الْجَنُونِ وَالْاَعْمَاءِ وَالْحَيْضِ وَالنَّفَسِ
وَهِيَ اِنْ شَارَكَتْهُ فِي اِحْتِمَالِ
السَّقُوطِ لَكِنْ يَنْهَمَا فَرْقٌ مِنْ وَجْهَيْنِ
اِشَارَاتِ الْاَوَّلِ بِقَوْلِهِ (لَكِنَّهَا دَوْنُهُ)
اَيِ الصَّلَاةِ اِدْنَى مِنَ الْاِقْرَارِ اِذْ لَيْسَتْ
رُكْنًا مِثْلَهُ لِحَقِيقَةِ وَهْوَ ظَاهِرٌ وَلَا خَافَا
اِذْ لَمْ يَحْلُلْ عَلَيْهِ هَذَا كَالْاِقْرَارِ حَالُ
الْاِخْتِيَارِ وَلَا وُجُودِ الْاَعْلَى هَيْئَةً
مَخْصُوصَةً وَمِنْهُ اِنْ كَانِ الْاِيْمَانُ
فِي الْاِنْسَانِ بِالْمَجْمُوعِ بَيْنَ بَاطِنِهِ وَظَاهِرِهِ
كَأَنَّهُ مَجْمُوعٌ مِنْ رُوحِهِ وَجَسَدِهِ فَتَعَبَنَ
لِذَلِكَ قَوْلُ اللِّسَانِ لِأَنَّهُ الْمَوْضُوعُ لِلْيَمَانِ
وَلِذَا جَعَلَ رَأْسَ الشُّكْرِ الْحَمْدَ لِأَعْمَلِ
سَائِرِ الْأَرْكَانِ وَإِشَارَاتِ الْفَرْقِ النَّاسِي
بِقَوْلِهِ (وَيَسْقُطُ) اَيِ الصَّلَاةِ (بِإِعْدَانِ)
كَاسْتَبَقَ (و) يَسْقُطُ (هُوَ) اَيِ الْاِقْرَارِ
(يَبْذُرُ) وَاحِدٌ وَهُوَ الْاِكْرَاهُ (اَوْ)
يَحْسُنُ تَحْسُنُ فِي تَقْسِمِهِ

اَوْ كَرَاهَا كَانَتْ كَأَمْرٍ اَوْ الْاِقْرَارِ رُكْنٌ مُلْحَقٌ بِالتَّصَدِيقِ فِي كَوْنِهِ رُكْنًا كَوْنَهُ دَالِاعْلِيَةً
وَيُسْقَطُ السَّقُوطُ بَعْدَ الْاِكْرَاهِ الْمَجْمُوعِ حَتَّى لَوْ تَبَدَّلَ بَعْضُهُ بِالْاَكْرَاهِ بِرُكْنٍ كَقَرَأَ
لَاِنَّ اللِّسَانَ لَيْسَ مَعْدِنُ التَّصَدِيقِ وَالْاَصْلُ هُوَ التَّصَدِيقُ فِي اللِّسَانِ لَيْسَ مَعْدِنُ
الْاَصْلُ فَاسْتَعَالَهُ بَعْضُهُ لِأَنَّهُ عَلَى الْكُفْرِ وَاخْتَارَ رُوحَهُ اللَّهُ مَذْهَبًا لَا كَثَرَا هُوَ
الظَّاهِرُ فِي مَوَاضِعَ مِنْ كِتَابِهِ لَكِنْ اعْتَرَضَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ عَلَى دَلِيلِهِمْ بِأَنَّ تِلْكَ
التَّصَوُّصَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ الْاِقْرَارُ وَجَدَهُ اِذْ لَيْسَ فِيهِ ذِكْرُ التَّصَدِيقِ وَهُوَ
خِلَافُ مَا عَلَيْهِ أَهْلُ السُّنَّةِ وَيَسْتَلْزِمُ لَنْ يَكُونَ الْمُنَافِقُونَ مُؤْمِنِينَ فَيَكُونُ
مُتْرُوكَ الظَّاهِرِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ الْمُتْرُوكَ الظَّاهِرِ وَكَذَا الْمَشْهُورُ الْمُتْرُوكَ الظَّاهِرَ لَا يَتَبَيَّنُ
الرُّكْنِيَّةُ فِي الْأُمُورِ الطَّعْنَةُ وَاسْتَدَلَّ عَلَى مَذْهَبِ الْمُحَقِّقِينَ بِأَنَّ الْاِيْمَانَ فِي الْاَعْلَى
وَالْعَرَفِ هُوَ التَّصَدِيقُ فَقَطْ وَلَا تَعْلُقُ لَهُ بِاللِّسَانِ فَاطْلَافُهُ عَلَى غَيْرِ التَّصَدِيقِ
أَخْرَاجَ عَنْ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيَّ وَبِأَنَّ الشَّيْءَ لَا يَوْجِدُ الْأَمْعَرَ كَتَمَهُ وَكُلُّ مَنْ آمَنَ مُوصُوفٌ
بِالْاِيْمَانِ عَلَى الْحَقِيقِ مِنْ حِينَ آمَنَ إِلَى أَنْ مَاتَ تَدُلُّ عَلَى الْاِيْمَانِ كَوْنُ مُؤْمِنًا بِوُجُودِ
الْاِيْمَانِ وَقِيَامِهِ بِهِ حَقِيقَةً وَلَا يَوْجِدُ لِلْاِقْرَارِ حَقِيقَةً فِي كُلِّ لَحْظَةٍ يَكُونُ وَجُودُهُ
مَرَّةً فِي عَمَرِهِ فَدَلَّ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ لِمَا مَعَهُ مِنَ التَّصَدِيقِ الْقَائِمِ بَقَلْبِهِ الدَّائِمِ تَجَدُّدًا مِثْلَهُ
أَوَّلُ بَعْضِ الْإِعْرَاضِ لَكِنَّ اللَّهَ أَوْجَبَ الْاِقْرَارَ لِيَكُونَ شَرْطًا لِإِجْرَاءِ تَعْقِلِهِمْ
الدِّينِيَّ اِذْ لَا وَقُوفَ الْعِبَادَةِ عَلَى مَا فِي الْقَلْبِ فَلَا يَتَبَيَّنُ لَهُمْ مِنْ دَلِيلٍ ظَاهِرٍ يَكْتَفِيهِمْ بِشَاءِ
الْأَحْكَامِ عَلَيْهِ وَالتَّصَوُّصَ مُعَاضِدَةً لِهَذَا الْقَوْلِ اَيْضًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى كُتِبَ
فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيْمَانُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبَتَّ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ
(قَوْلُهُ اِذْ لَيْسَتْ رُكْنًا مِثْلَهُ) اَيِ لَيْسَتْ الصَّلَاةُ رُكْنًا مِنَ الْاِيْمَانِ مِثْلَ الْاِقْرَارِ اِشَارَةً
إِلَى أَنَّ الْأَعْمَالَ خَارِجَةٌ عَنِ الْاِيْمَانِ لِأَنَّهُ اِخْتِلَافٌ فِيهِ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ (قَوْلُهُ اِذْ لَا تَدُلُّ
عَلَيْهِ عَدَمًا) اِذْ لَا يَلْزِمُ مِنْ تِلْكَ الصَّلَاةِ اِخْتِيَارُ أَعْدَمِ الْاِيْمَانِ بِخِلَافِ الْاِقْرَارِ
كَأَمْرٍ (قَوْلُهُ الْاَعْلَى هَيْئَةً مَخْصُوصَةً) اَيِ الْاَكَاثِفَةُ عَلَى هَيْئَةٍ مَخْصُوصَةٍ
كَالصَّلَاةِ بِمَجْمَاعَةٍ فَهِيَ مُحْكَمٌ بِوُجُودِ اِيْمَانٍ مِنْ صِلَى الْجَمَاعَةِ لِكَوْنِهَا مِنْ خُصَائِصِ
هَذِهِ الْأُمَّةِ بِخِلَافِ الْمَضَلَّةِ مَثَرٌ دَافِعًا عَنْهَا لِأَنَّهُ عَلَى وَجُودِ الْاِيْمَانِ (هُوَ اَوْسَرُ)
اَيِ سَرَّ دُخُولِ الْاِقْرَارِ فِي الْاِيْمَانِ دُونَ الْاَعْمَالِ بِحَاصِلِهِ أَنَّ الْاِيْمَانَ وَصَفَ لِلْاِنْسَانِ
بِقَالِ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَالْاِنْسَانُ مَرَكِبٌ مِنَ الرُّوحِ وَالْبَدَنِ وَالتَّصَدِيقِ عَلَى الرُّوحِ
لِلْقَائِمِ فِي الْقَلْبِ فَعَمَلٌ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْبَدَنِ اَيْضًا اِذْ اِخْتِلَافُهُ تَحْقِيقًا لِكَمَالِ اِتِّصَافِ
الْاِنْسَانِ بِالْاِيْمَانِ ظَاهِرٌ أَوْ بَاطِنٌ أَوْ طَبَقَانِ الصِّفَةِ وَالْمَوْصُوفِ فِي التَّرَكِيبِ وَتَعْيِينِ
قَوْلِ اللِّسَانِ لِأَنَّهُ الْمُتَعَيَّنُ لِلْيَمَانِ مَا فِي الْبَاطِنِ بِحَسَبِ الْمَوْضِعِ وَلِهَذَا جَعَلَ الْحَمْدَ لِلَّهِ

هو فعل المبتدأ رأس الفكر فكان الأمان من حبسنا من الدال والياء لول
 (فعله) حقيقة بل حكما وانما جعل هذا التسميع مقابلا للبعين المذكور من
 نظرا الى انه لا يتقسم الى ما لا يقبل السقوط وما يقبله بل كله يقبل السقوط واعلم
 ان الحسن لعينه اوجات اعلاها حسن الصديق فله لا يسقط بحال ثم حين
 الاقرار لانه وان كان ركننا الا انه لا يتحمل السقوط ثم حسن الصلاة لانها
 محسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لعينه الا انها تتحمل السقوط وليست بركن
 من الامان كالاعتراف فكانت دونه ثم حسن الصوم والكان الحج فانها مع احتمال
 السقوط وعدم ركنيتها تشبه الحسن لعني في غيره وتحقيقه ان حسن كل من
 هذه الثلاثة بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار
 كل منها كانه حسن بواسطة اعني فعل هذا الاعتبار من قبيل الحسن لعني
 في نفسه فصار ههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة في نفسها
 بل بواسطة اعني يعرف العقل انه مطلوب بالامر والنصفة بالحسن وثانيهما
 انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس
 الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الصوم في نفسه يتجوزع النفس
 ولا اضرار بها ومنع نعم الله عن عباده مع الاحتياط والامر بحسن بواسطة
 بحسن قهر النفس والركاء في نفسها لاعتناء المال وانما يحسن بواسطة حسن
 دفع خاخة الغير والحج في نفسه تعظيم للمضافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها
 بمنزلة التفرغ للحجارة وزيارة الملائكة والامر بحسن بواسطة زيارة البيت
 الشريف المضاف الى الله تعالى تعظيم لبيت الله فيه تعظيم له واما الثاني
 فهو ما اشار اليه بقوله ان هذه الوسائط لا تخرجهما عن ان تكون حسنة
 لغيرها لاني قوله بمنزلة الصلاة وقيل ان هذه الوسائط لم تغير ههنا لانه لا دخل
 فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبار ما بل باعتبار نفس الافعال
 المطلوبة واعتراض عليه بان هذه الوسائط لا شك في كونها باختيار العبد نعم
 لو كانت وسائط نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة لكانت محالادخل
 فيه لقدرة العبد لكونها ليست كذلك واجاب بان قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة
 البيت تقبض الصوم والركاء والحج فكيف تكون وسائط حسنة وانما الوسائط
 هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاخيار القيد فيها وقد بان بواسطة
 ان يكون حسن الفعل لا بل حسنها وظاهر ان نفس الزارة والحاجة والشهوة
 ليست كذلك ولهذا قال ان الوسائط هي القهر والدفع والزيارة لمخصوصة

والبيوت

لكن لا حقيقة بل (حكمه) كالصوم
 فانه ليس محسنا في ذاته حقيقة اذ
 يتجوزع النفس ومنع نعم الله تعالى
 عن مملوك مع التصور من الحاجة لغيرها
 وانما يحسن بواسطة حسن قهر
 النفس الامارة بالسوء التي هي اصدق
 اعتداه الانبياء زجوا لها عن اولئك
 الصبيان (والركاء) فانها انما
 ليست محسنة في ذاتها ونفوسه انما
 اجل هذا المال وانما حسنت بواسطة
 حسن دفع حاجته الغير والاحسان
 اليه لا والحج فانما في نفسه تعظيم
 للمضافة الى امكنة مخصوصة وزيارة
 لها بمنزلة التفرغ للحجارة وزيارة الملائكة
 وانما يحسن بواسطة زيارة البيت
 الشريف بقدر شرف الله تعالى اياه
 لكن هذه الوسائط لا تخرجهما عن ان
 تكون حسنة لغيرها لان النفس
 وان كانت باختيار العبد
 لغير الشر الا انها للمعاصي القبل
 والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة
 امر جلي لها بمنزلة الاحراق للنار
 فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها
 اذ لا يقع في الاضطرار والفقير
 انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن
 لان جهة الانسان والبيت لا يستحق
 الزارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر
 البيوت

وقسط حسن فهر النفس ودفع الحاجة
 وزيادة الميت عن درجة الاعتبار وصار
 كل من الصوم والزكاة والحج حسنة على
 في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة
 بمنزلة الصلاة ولهذا جعلت حسنة
 لحسن في نفسها شبيهة بالحسن الحسن
 في غيره بدون العكس وانما قلنا ان
 الوسائط هذه الامور دون الشهوة
 والحاجة وشرف للكان لان الوسائط
 ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها
 وتطهر ان نفس الحاجة والشهوة
 والشرف ليس كذلك فان قيل لا تضار
 في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة
 والصوم والحج قلنا لو سلم فيكون
 التفاضل الذهني قليلاً بل (وحكمه) اي
 حكم الحسن الحسن في نفسه حقيقياً
 كان او حكماً (عدم سوطه الا بالاداء)
 بسبب (عروض ما يستقطه) مثل الحيض
 والنفاس للصلاة والصوم (يعينه)
 احتراز عن الحسن لحسن في غيره
 كالوضوء والسعي

والاخفاء في انما ليست نفس الصوم والزكاة والحج ولو سلم اتحادهما في الخارج
 فلا خفاء في تفايرهما في الذهن وهو كاف ههنا قول فيه نظراً لان كلام القهر
 والدفع والزيادة لا حسن فيها باعتبار وجودها في الذهن وانما يعرض الحسن
 باعتبار وجودها في الخارج واذا اتحدنا في الخارج فكيف يصح ان تكون واسطة
 باعتبار وجودها في الذهن اذ لا حسن باعتبار وجودها في الذهن حتى تكفي
 المغايرة فيه ولعله اشار بالتأمل الى هذا فالجواب منع اتحادهما في الخارج
 (قوله وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة) اشارة الى منشأ حسن الامور المذكورة
 اعني كونها عبادة كما في الصلاة فان قيل انفسا اذا كانت عبادة خالصة مثل
 الصلاة فلم لم يجعل حسنهما بغير ما بدون المشابهة بالحسن في غيره كما في الصلاة
 فالجواب عنه بوجهين احدهما ان كونها عبادة خالصة لا يقتضي كون العبادة
 جزءاً منها لجواز ان تكون خارجة عنها صادقة عليها كيف لا وان العبادة ليست
 جزءاً من مفهوم الصوم والزكاة والحج بخلاف الصلاة فان العبادة جزء منها
 وذلك لان هذه الافعال انما هي عبادة بالنسبة الى الوسائط وذاتي الشيء لا يكون
 بالاضافة الى شيء آخر وكون الصلاة عبادة ليس بالنسبة الى شيء آخر بل هي عبادة
 في نفسها فتكون ذاتية لها والثاني ان الوسائط المذكورة وان جعلت معدومة
 الا ان تصور وجودها جعل الامور المذكورة شبيهة بالحسن لغيره بخلاف الصلاة
 اذ لا واسطة فيها اضلاً فان قيل يجوز ان يكون حسن الصلاة بواسطة استحقاق
 الله تعالى العبادة ولهذا لا تحسن هي لغير الله تعالى فيكون حسنهما بالواسطة
 لالعينها اجيب بان هذا لا ينافي كون حسنهما لغيرها بل يؤكده الاتري ان الايمان
 بالله تعالى حسن لعينه بخلاف الايمان بغير الله وكذا الكفر بالله تعالى فيجرح
 لعينه وبالجب والطاغوت حسن لعينه فالتصنيف بالحسن هو الافعال المضلقة
 التي ورد الامر بها من الايمان بالله والصلاة لا الافعال المطلقة عن الاصاقفة
 قولهم ان الايمان والصلاة والصوم والزكاة حسنة لعينها او لغيرها ان هذه
 الافعال مضلقة الى الله تعالى حسنة لعينها او لغيرها فالاضافة الى الله تعالى
 مما لا دخل لها في جعل الحسن لعينها او لغيرها الا ان بعض الافعال حسنها
 بالنظر الى نفس الفعل المضاف الى الله تعالى كالايما والصلاة وبعضها بالنظر
 الى الغير بان يكون المقصود الاصل بالامر ذلك الغير لافس الفعل المضاف
 كالوضوء والجهاد وبعضها بالنظر الى نفس الافعال المضافة لغيرها كالحسن
 لغيره كالصوم والزكاة والحج فانها حسنة لعينها لعدم اعتبار الوسائط المذكورة

وقد شبه بالحنن لغيره بالنظر الى تصور الواسطة فان قيل ان الواسطة المذكورة
 وان اعتبر معدومة لكن كونها عبادة خارج عنها كما عرفت فكيف يكون
 احسنها عينها مع ان الحسن لعينه امالذاته او لجزئه ولم يوجد شيء منها قلنا
 الحسن لعينه نوع يكون حسنة لذاته او لجزئه مع قطع النظر عن كونه
 عبادة وما موراه كالإيمان فله حسن في ذاته مع قطع النظر عن كونه عبادة
 وما موراه وكالصلاة فانها حسنة لجزئها مع قطع النظر عن كونها عبادة فان
 الكونع والسجود حسن في نفسه مع قطع النظر عن كونه ما موراه وكونها
 حسنة بكونها عبادة ايضا لا ينافي ذلك ونوع يكون حسنة باعتبار كونه عبادة
 وما موراه كافي الصوم والركعة والحج فلا يضر خروج العبادة عنها في كونها
 حسنة لعينها بمعنى النوع الثاني (قوله فانه يسقط بسقوط الغير) فان قيل
 ان الوضوء يسقطه عدم وجدان الماء بعينه وتألم عضو الوضوء وكذا السعي الى
 الجمعة يسقطه أشياء بعينها وان الحوض والتفاس يسقطان الصلاة بواسطة إسقاط
 الطهارة قلنا سقوط الوضوء لعدم الماء وتألم العضو ممنوع بل الوجوب ثابت
 الأدلة يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم ولا نسلم ان الحوض والتفاس
 يسقطان الصلاة بواسطة إسقاط الطهارة بل تسقط بهما الصلاة لفوات الأهلية
 شرعا فتسقط الطهارة بناء عليه وهذا لان الحدث الدائم لا ينافي وجوب
 الطهارة بالأجاء (قوله بعد الوجوب) كالصلاة تسقط بغيره ويحبها بدخول
 الوقت بالعوارض وكذا بعد دخول الشهر (قوله اجيب) هذا باختيار الشئ
 الثاني واجاب عنه صاحب التبيين باختيار الشئ الاول بان المراد منه ما ثبت
 بالنسب الا ان السبب لما عرفت بالامر محتمل اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة
 محتمل اضافة ما ثبت بالمقتضى اسم مفعول الى المقتضى اسم فاعل (قوله
 واما حسن الحسن في غيره) فالي فخر الاسلام والذي حسن لمعنى في غيره ثلاثة
 اضرب ايضا ضرب منه ما حسن لمعنى في غيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا
 لا تأدى بالذى قبله بحال وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكن ذلك الغير
 يتأدى بنفس الامر به فكان تحديقها بالذى حسن لمعنى في نفسه وضرب منه
 ما حسن لمعنى في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه ولحقاقه وهذا يسمى
 جاعلا اما الضرب الاول مثل السعي الى الجمعة فانه ليس بفرض مقصود واما
 حسن لاقامة الجماعة وكالوضوء واما حسن لاقامة الصلاة واحدا الضرب الثاني
 فالتجاهد وصلاة الجنائز فاما صاروا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام المسلم

قوله يسقط بسقوط الغير حتى يبقا
 كما في فان قيل المراد بالساقط
 ان كان ما ثبت في الذمة بالتب
 يصح قوله الوضوء يسقطه بغيره
 لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض
 الحاد ثم في الوقت ولكن لا وجه
 لاياديه في هذا الموضع لانه في بيان
 حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به
 ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء
 لا يستقيم قوله او عروضا ما يسقطه
 بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت
 لا يسقط بفرض احب بان الصلاة
 قد تسقط بفرض الحوض والتفاس
 بعد ما ثبت وجوب ادائها بالامر
 فان الخطاب توجه عند ضيق الوقت
 بحيث لا يسع غير الوقت ثم تسقط عنها
 اذا حاضرت وقتت في آخر الجزء
 كما سبق في مباحث المقيد بالوقت
 واما حسن الحسن في غيره فاما ان تأدى
 ذلك الغير بنفس الامر به من غير
 احتياج الى فعل آخر (كالجهاد)
 فانه ليس بحسن لذاته لانه مغرب
 البلاد وتعذيب العباد واما حسن لما فيه
 من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلاة الجنائز)
 فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها
 بدون البت عبث وعلى الكافر فيجعله
 واما حسن لما فيها من قضاء حق الميت
 (وهذا) الضرب من الحسن الحسن
 في غيره (شبهه بالاول) اي الحسن الحسن
 في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم
 الجهاد هو القتل والضرب ويحويها
 وليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى
 لكن لامعان بينهما في الخارج والاعلاء
 حسن لمعنى في نفسه

وذلك معنى منفصل عن الصلاة والجهاد وإنما عدل عنه المصنف وقدم الضرب الثاني لكونه وجوديا ولأنه أقرب إلى الحسن لعينه لكونه مشابها له واقتصر على ما ذكره في الأجل وصرح بأن المراد بالغير هو إغلاء كلمة الله تعالى وقضه حق الميت لما ذكره في التفصيل لأن كفر الكافر وإسلام الميت ليس مما يتأدى بنفس المأمورية وهو الجهاد وصلاة الجساسة لأن الكفر قائم بالكفر والإسلام بالميت والجهاد بالجهاد والصلاة بالصلي ولأنه لا معنى لقوله وذلك معنى منفصل عنها لأن المقام ليس مقام بيان انفصالهما عنهما بل مقام بيان عدم انفصالهما بمعنى تأديهما بنفس المأمورية لأن مراده بالانفصال وعدمه عدم التأدي بنفس المأمورية والتأدي به ولهذا تركه واقتصر على التأدي وعدمه (قوله فأيضه) أي في الخارج يعني أن الاتحاد الخارجي الصحيح مشابهاة بالاول والمغايرة الذهنية الصحيح الواسطة على ما ذكر في الحكمي من الاول وفيما عني (قوله بهذا) أي بالاول حاصله أن نحو الجهاد وصلاة الجساسة جعل من الحسن لغيره شيئا لعينه ولم يجعل نحو الصوم والحج كذلك بل جعل حسنا لعينه شيئا لغيره مع أن حسن كل منهما بالواسطة وحاصل الجواب أن الواسطة في نحو الصوم والحج جعلت كالعدم ولا جهة ههنا لارتفاع الواسطة وصيرورتها كالعدم فكان حسن هذا لغيره شيئا لعينه وحسن ذلك على عكسه (قوله ألبتأدي ذلك الغير) عبارة فخر الإسلام هكذا وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لألبتأدي بالذي قبله والمراد بالغير هو الصلاة والجمعة فانهما لا يتأديان بالصوم والسعي وإنما عرض عنه المصنف لأن المراد بالقيام بنفسه أن لا يتأدي بالاتباع بالمأمورية بل يقتصر إلى اتيان به على حدة وكذا مراد صاحب التقيح بقوله فذلك الغير اما منفصل عن المأمورية أن لا يتأدي بالاتباع بالمأمورية لاما لا يقتصر في التحيز والاشارة إلى الشيعة للغير كما في الجواهر لأن الصلاة عرض لا يصح قيامها بهذا المعنى (قوله والأمر المطلق عن قرينة تدل له) قال فخر الإسلام والأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمورية وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل انتهى واختلافوا في تفسيره فقال بعضهم المراد بالضرب الاول ما لا يحتمل السقوط أصلا وبالقسم الاول الحسن لعينه مطلقا حقيقة أو حكما وقال بعضهم المراد بالضرب الاول الحسن لعينه وبالقسم الاول هو التقسيم الاول من تقسيم المأمورية إلى الحين

فأيضه يكون شيئا به وكذا الحمل في صلاة الجساسة فإن قيل لم يشبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا قلنا لانه لا جهة ههنا لارتفاع الواسطة وصيرورتها في حكم العدم بخلافها (قوله ألبتأدي ذلك) الغير (بها) أي بنفس المأمورية بل يحتاج إلى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة إلى الصلاة (والسعي) إلى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة إلى أداء الجمعة ثم الصلاة لا يتأدي بالصوم ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما (وحكمه) أي حكم الحسن في غيره (وجوبه بوجوب الغير) الذي هو الواسطة (وسقوطه به) أي سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو أسلم الكفار بسقط وجوب الجهاد معهم وإن بقي مع الباغين ولو بقي مسلم أوقف الطريق بسقط وجوب الصلاة عليه ولو حاضرت بسقط الوضوء ولو مرض أو سافر بسقط وجوب السعي (والأمر المطلق) عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه أو غيره (يقتضي الضرب الاول) وهو ما لا يحتمل السقوط (من القسم الاول) وهو الحسن في نفسه (لاقتضاء الكمال) أي كمال الأمر وهو المطلق (الكمال) أي كمال حسن المأمورية

المعنى في نفسه وإلى حسن المعنى في غيره فالصنف اختيار التفسير الأول كما ترى
 وترك قوله وكذلك كون عبادته يقتضي هذا المعنى لأن هذا المعنى أي كمال
 الخلق ليس من مقتضى كونه عبادة بل من موجهه فإن قيل فلم يقل وكونه
 عبادة يوجب هذا المعنى أيضاً كما قال في التبيين قلنا لأن القصور يبان أن
 مقتضى الأمر ما هو من أقسام الحسن لا يبان موجب كونه عبادة
 فبان أن مقتضى الأمر المطلق هو الضرب الأول من القسم الأول من أنواع
 الحسن فبان منه أن ما عدا الضرب الأول المفسر بالتفسير المذكور هو مقتضى
 الأمر المقيد بقرينة تدل على حسن الأمور به ولهذا ترك قول فخر الإسلام
 ويحمل الضرب الثاني أصح كونه مطلوباً فكان الحسن بمعنى في غيره كالجهاد
 وما يحتمل السقوط كالإقرار والصلاة وما يشبه الحسن لغيره من الحسن بمعنى
 في نفسه كالصوم والزكاة من مقتضيات الأمر المقيد بالقرينة في الجهاد على
 الدليل على كونه حسناً لغيره وفي الإقرار والصلاة على احتمال السقوط
 وفي الصوم والزكاة على صكوتها شعبة بالحسن لغيره والحاصل أن مقتضى
 اختصار مقتضى الأمر المطلق عن القرينة الدالة على حسن الأمور به لغيره
 أو لغيره قد ذهب بعضهم إلى أن مقتضاه الحسن لغيره مستند لا يبان الحسن فيه
 ضرورة حكمة الأمر والضرورة تندفع بالأدنى وهو الوجه من فقره فلا يصح
 الأعلى وذهب الجمهور إلى أن مقتضاه الحسن لغيره مستلزم بان المطلق تصرف
 إلى المكلف وبكال الأمر يقتضي كمال صفة الأمور به وهو ما يكون محتملاً
 لغيره فإن قيل لو كان مقتضى الأمر المطلق كمال حسن الأمور به وهو ما لا يحتمل
 السقوط لصلالهم أن لا يجوز ظهر المقسم العبر المذكور إذا أداه في بيته يوم الجمعة
 قبل فوات الجمعة كما قال الشافعي ورفر لأن الأمر فاعصوا إلى ذكره مقتضى حسن
 الأمور به وهو الجمعة حسناً لغيره وهو لا يحتمل السقوط أصلاً مع أنه يجوز
 عندنا وإن لا يقتضي ظهر المذكور الذي أداه في بيته يوم الجمعة ثم حضر الجمعة
 مع الأمان كما قال الشافعي لأن المذكور غير مخاطب بالجمعة فالأمر المطلق يقتضي
 في حقه من صفة الظهور إذا أداه لم يقتضي كونه مقتضى الأمر المطلق في الجواب
 أنه لا خلاف في أن الأمر المطلق يقتضي كمال حسن الأمور به وإن كان مقتضى المقسم
 بأمور بالشعبي أن الجمعة ولكن الشأن في معرفة كيفية الأمر بالجمعة في قوله
 فاعصوا إلى ذكر الله فهو بطريق النسخ كما قلتم أم بطريق التبرير كما قلتم
 لا سيما أن ما قلتم أنه بعد فوات الجمعة يصلح الظاهر وليس ذلك قضاء عن الجمعة

لأنه لا يصلح قضاء لها لاختلافهما أسما ومقدارا وشروطا ولوسم صلاحية
لقضاء الجمعة فالجمعة لا تقضى بالاجماع فثبت ان اداء الظهر بعد فوات الجمعة
عود الى الاصل وثبت ان قضية قوله فاسعوا امامة الجمعة مقام الظهر فصار
الامر بالجمعة مقرا للظهر لانسحاقه الآن الامر في حق الغير للمنيور ختم دون
حق العذور فانه رخص له ان لا يقيمها مقام الظهر فلو صلى الصحيح المقيم الظهر
في بيته يوم الجمعة صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق العذور لانها
سواء في كونه الظهر مشروع الوقت في حقه وان اختلفا في وجوب
الفعل وعدم وجوبه ولهذا يأثم الصحيح المقيم باداء الظهر وترك الجمعة وان كان
ما صلا فرض الوقت لانه منهي عنه والنهي لغيره لا يمنع الشريعة ولا يأثم
العذور لعدم وجوب الجمعة في حقه اسقوطها عنه رخصة للالا يترك الحرج
بالسعي اليها واذا سقطت عنه رخصة فلو صلى الظهر في بيته ثم حضر الجمعة
مع الامام انتقض ظهره للابعد على موضوعه بالنقض فانها سقطت عنه رخصة
لرفع الحرج فلو لم تجز جمعة بعد ما حضر وصلى مع الامام اختيارا للجمعة
كان فيه اثبات الحرج ولهذا ينتقض ظهره (قوله ثم التكليف) مشروع في بحث
التكليف مما لا يطاق وقد فضلته في التقيع بعنوان الفصل لكثرة مباحثه ولان القدرة
التي هي مناط التكليف ليست من اقسام المأمور به بل من شرطه ومورد القسمة
في اقسام الحسن هو المأمور به في صفة الحسن فلا وجه لدرجه في الاقسام
المذكورة وانما تركه المصنف وعطف بكلمة التراخي اشارة الى ما ذكره
فخر الاسلام ان من ضروب الحسن لغيره ضربا ثالثا سمي الجامع وهو ما يكون
حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهو القدرة التي يمكن
العبد بها من ادائه ما رزقه (قوله اعلم ان ما لا يطاق آه) واعلم ان كتابات القوم
ههنا مختلفة جدا فلا بد ان يعلم الامر ان ما لا يطاق فنقول ما لا يطاق على
ثلاث مراتب ادناها ما يمكن في نفسه ومن العبد ويمتنع لعلم الله تعالى بعدم
وقوعه او لارادته ذلك او لاجباره به ولا تراعى في وقوع التكليف به فضلا
عن الجواز فان من علمت على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه كابي جهل
بعد ما صاب بالاجماع ولو لم يقع التكليف بالايمان لم يكن عاصيا واللازم باطل بالاجماع
فكذا الملزوم وانما التراجع في هذه المرتبة في كونه مما يطاق او مما لا يطاق فالتأنيون
يحصلونه مما يطاق بالنظر الى امكانه من العبد وفي نفسه فتكون مراتب ما لا يطاق
لثنتين لا ثلاثا والمحذورون يجمعونه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه الحاصل من تعالي

(ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على
ثلاث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله
تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك

عليه تعالى وإرادته فتكون مراتب ما لا يتطابق عندهم ثلاثا وأقسامها ما علمت من أحوال
 كلف المتعاقب وجع الضدين أو إعدام القديم ولا تراعى في عدم جواز التكليف به
 فضلا عن وقوعه واستدلوا عليه بالاجماع وشهادة الاستقراء والتخصص نحو
 قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبانه لو صح التكليف بالمنع لذاته
 لكان المنع لذاته مستدعي الحصول واللازم باطل اما الملازمة فلان معنى
 التكليف طلب حصول المكلف به من المكلف واما بطلان اللازم فلان المنع
 لذاته لا يتصور وقوعه وطلب حصوله فرع تصوره وقوعه اذ لا يمكن طلب حصول
 المجهول فاذا اتنى تصوره وقوعه اتنى طلبه ايضا وانما لا يتصور وقوعه لانه
 لو تصور لتصور مبتدا واللازم باطل لانه يلزم منه تصوره الامر على خلاف ماهية
 ثباته ثبوته والام يكن ممثلا لذاته بما يكون ثابتا فهو غير ماهية المنع لذاته
 فان قيل لولم تصور المنع لذاته لامتنع التصديق بالحالة اجتماع التقيضين لان
 التصديق بصفة الشيء فرع تصوره الشيء قلنا اما لا يدعي انتفاء تصوره مطلقا بل
 انتفاء تصوره مبتدا ولا يلزم من انتفاء تصور الخاص انتفاء مطلق التصور
 والتصديق باستحالة اجتماع التقيضين انما يستدعي تصوره مطلقا لا تصوره مبتدا
 وقد تصور منتهيا بمعنى انه ليس لشيء موهوم او محقق يصدق عليه اجتماع
 التقيضين ونحكم عليه بالحكم الثبوتى اعنى انه محال وهذا التصور ليس تصورا
 وقوعه فالحال قبل المنع لذاته قد يتصور ثبوته ذهنا لانا نحكم عليه بالحكم
 الثبوتى بانه معدوم وثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء واذ ليس ثابت
 في الخارج فهو ثابت في الذهن وثبوته في الذهن ككاف في طلبه قلنا ان
 المنع لذاته هو الوجود الخارجى ولا يتصور ثبوته في الخارج والتصور هو
 الثبوت في الذهن وليس بمحال فلا يكون مما يشهد فيه ما قيل كيف يصح دعوى
 الاتفاق في عدم جواز التكليف بالمنع لذاته وقد قال في شرح المقاصد ان
 كلام كثير من المحققين يدل على ان التكليف بالمنع لذاته كجمع التقيضين جائز
 بل واقع شرطا فان الله تعالى امر الاجهال بان يصدق به ويؤمن به في جميع ما يحذر
 من الخبائث ان لا يؤمن فقيده امر بان يصدق به وذلك جميع بين التقيضين وكذا
 ذكره فاعلم ان احكام الحرمين ثم قاله فلا عن الامام الرازي ان الامر بتحصيل الايمان
 مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والمعدم لان وجود الايمان
 يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان اجيب عنه تارة بان لا ينسب ان ما ذكره
 عن الامامين يدل على ان المكلف به هو العلم بين التصديق وعدمه بل حصول

الأيمان وهو ممكن في نفسه ومن العبد بحسب أصله وإن امتنع بالنظر إلى علمه
 تعالى وأرادته وأخباره بأنه لا يؤمن فيكون التكليف به مجازاً بل واقعاً بالاتفاق
 واخترى بأن الأيمان في حق مثل أبي لهب أو أبي جهل هو التصديق بمبادئ هذا
 الأخبار وفي كل من الجوابين بحث أمافي الأول فلان الكلام فيمن وصل
 إليه هذا الخبر اعني انه لا يؤمن وكلف بالتصديق به على التحقيق فيلزم الجمع
 بين التصديق والتكذيب بالضرورة اللهم الا ان يقال انه يجوز ان لا يخلق الله
 تعالى العلم بالتصديق لابي لهب ونحوه فلا يلزم اجتماع التصديق والتكذيب نعم
 ان خلق العلم بالعلم ضروري عادي فيلزم ان يكون من المرتبة الوسطى وهو
 يستلزم وقوع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه غير واقع وان جاز فلي ما سذكر
 وأما في الثاني فلا يلزم اختلاف حقيقة الإيمان بالنسبة إلى بعض الأشخاص
 وقد يجاب عن أصل الاشكال بأنه ليس المراد بالاتفاق اتفاق جميع العلماء
 بل اتفاق أكثرهم كما صرح به الفاضل الحلبي والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه
 غير ممكن من العبد لعدم وقوعه متعلقاً لقدرة العبد أصلاً كتحقيق الاجسام
 او عاده كالصعود إلى السماء وحل الجبل وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز
 التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والأيمان به واستحقاق العقاب على تركه
 لا على قصد التعمير وإظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في العبد بمعارضته
 القرآن فقال الأشعري والمتزيلي يجوز التكليف به عقلاً لجواز ان يخلق الله
 تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة وتمنع المعزلة لفصح عقلاً
 قياساً على الشاهد فبان من كلف الأعمى بسقط المصاحف والزمين بالشيء وعبد
 بالصبر إلى السماء بعد سقيها فلما قيس القائب على الشاهد فاسد كيف
 والتكليف حكيم مطلق فان قيل تكليف الجهاد ليس بآدم منه لجواز ان يخلق الله
 تعالى فيه الحياة والعلم والقدرة مع انهم قالوا بتكليف الجهاد لا خلاف في امتناعه
 قلنا ان شرط التكليف الفهم ولا فهم الجهاد حين هو جازم لان الجهادية تضاد
 الفهم اقول بهذا القول من الأشعري مشكل مع قوله ان العقل مهدر بالكلية
 ان لا يحكم العقل أصلاً عند فهم كافر فكيف بقوله يجوز التكليف به عقلاً لا نزاع
 في هذه المرجحة في بخلافه ان لا نزاع في عدم وقوعه بالاجماع وما نقل عن الأشعري
 من وقوع التكليف بما لا يطاق محمول على المرتبة الاولى لأنها من قبيل
 ما لا يطاق عنده (قوله ولا نزاع في وقوع التكليف به) واما النزاع في كونه
 حافضاً لطاق او لا يطاق فذهب الأشعري إلى انه مما لا يطاق بالنظر إلى امتناعه

ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلاً
 عن الجواز فان من مات على كفره يعد
 حاصياً اجاماً واقصاهاً ما يمتنع لذاته
 كقلب الحقائق وجمع الضدين
 او التقيضين

تعلق عليه وإرادته تعالى بعدمته وبالظن إلى أصلهم من طاق القدرة الحقيقية
لا يتصور لها أصلا وإنما غير متناهية على الفعل بل منه والكليف لابد أن يكون
مقدما على الفعل فيكون مقدما على مامع الفعل أيضا فلا قدرة وقت الكليف
وذهب جمهور المتأثرين إلى أنه مما يتعلق بالظن أن إمكانها من العبد في نفسها
مع قطع النظر عن تعلق ضم الله تعالى وإرادته وبناء على أصلهم من أن علم الله
تعالى وإرادته لا يمكن أن يقيض بينهما أصلا لأن العلم تابع للمعلوم
عندهم والأرادة تابعة للعلم التابع للمعلوم والله تعالى عما يريد على وفق علمه
والمعلوم فيحسن فيه هو عدم الإيمان باختصاصه فكذلك الإرادة فلا امتناع في الإيمان
كان قبل الاختصاص مع الفعل أيضا عند الإطلاق قدرة حيث الكليف فيكون مالا يتعلق
قلنا النظر عندنا في صحة الكليف هو القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات وهذه
القدرة توجد قبل الفعل فإن قيل نعم إلا أن الكليف يدور القدرة الحقيقية التي
هي مع الفعل محال لا امتناع الفعل بدونها قلنا امتناع الكليف بدونها يتوحد
مع وجود القدرة بمعنى سلامة الأسباب ولو سلم لم يكن انتفاء القدرة الحقيقية
وقد الكليف ممنوع بناء على أن القدرة الحقيقية صالحة للضيق عندنا حتى إن
القدرة على الإيمان هي بعينها القدرة على الكفر فلا كفر قادر على الإيمان
قدرة حقيقية فإن قيل يلزم أن تكون القدرة الحقيقية قبل الفعل والمذهب أنها
مع الفعل قلنا كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلفها به بدل غيره أي لو لم تعلق
بغيرها لم يصح تعلفها به لا يتناق كونها مع الفعل بمعنى أنها تتوجب وقت حدوث
الفعل وتعلق به تعلق الكسب بالكسوف (قوله) والاجتماع متفقد أي اجتماع
الأكثر والأقلند حتى عن امام الحرمين والرازي أن الكليف بالمتنوع لذاته جائز
وواقع كما لكليف يلزم نحو أي لهب كما ذكرناه واستدل المأثورون بالاجتماع
والتصور والعقل كما ذكرناه واستدل المخوون بوجهين أحدهما القول بغير لم يصح
لأن الوقوع مسبوق بالإمكان ولكنه وقع لأن العاصي كلف بالفعل مع الله متحقق له
تعالى بعدم وقوعه ولأن الكافر مكلف بالإيمان مع أنه متحقق منه الإيمان لا يجب
تعالى وإرادته وإخباره بأنه لا يؤمن ولأن من مات قبل تمكنه من الفعل لم يكلف به
مع أنه متحقق منه موته قبله وكذلك من سمع خذ بل عكسه منه مكلفا به مع أنه متحقق منه
لمسكه قبله ولأن المكلف لا قدرة له على الفعل وقت الكليف لكون الاستطاعة
مع الفعل والكليف قبل وجود الفعل لا يستحيل الكيفية بل يصحده الموجود
فيكون الكليف قبله تكليف محال لعدم قدرته عليه وقت الكليف ولأن الفعل

والاجتماع متفقد على عدم وقوع
الكليف به والاستفراء أيضا شاهد على
ذلك والآيات ناطقة به والمرتبة
الوسطى ما أمكن في نفسه لكن لم يقع
متعلقا القدرة العبد أصلا كتحقق الجسم
أعادة كالصعود إلى السماء

فقال العباد مخلوقة لله تعالى فلا يكون مقدور للعبد والالزام وقوع مقدور واحد
 بتقديره قادرين وهو محال فكان التكليف به تكليفاً بالمحال اوجب عنه بوجهين
 الاول لاننا ان تكليف العاصي بالطاعة والكفار بالايمان ومن مات او نسخ عنه
 قبل التمكن بالفعل تكليف بالمتنع بالذات لان الطاعة والايمان والفعل يمكن
 قصور وقوعها من المكلف بحسب ذواتها وان امتنع صدورهما منه بالنظر
 الى علمه تعالى وارادته واخباره ونسخ المكلف به وموت المكلف قبل التمكن
 فلا يكون شي منها في محل النزاع لان النزاع في المتنع لذاته ومدار صحة التكليف
 قبل القدرة الحقيقية التي تتكون مع الفعل على وجود القدرة بمعنى سلامة الاكليات
 والاسباب كالتقدم وكون الفعل مخلوقاً لله تعالى لا ينافي كون ذلك الفعل مقدوراً
 للعبد ايضا بالقدرة الكاسية والامر كذلك لان كل فعل اختياري للعبد مقدور
 لله تعالى بالقدرة المؤثرة والعبد بالقدرة الكاسية فلا يكون تكليفاً بالمحال
 والثاني ان الامر لو كان على ما ذكرتم ان يكون جميع التكليف تكليفاً بالمحال
 والالزام باطل اما استلزام الوجهين الاخيرين فلان القدرة الحقيقية في الجمع
 وان الكل مخلوق لله تعالى واما الوجوه الباقية فلا نه او وجب كل ما علم الله تعالى
 وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه لكننا الافعال كلها اما واجبة وامتنعة
 والتكليف بهما محال اما بالمتنع فلكونه ممثلاً بالذات واما الواجب فلان
 التكليف بايجاد ما يجب وجوده محال والحاصل ان المتكفي لا يجب وجوده
 بالذات ولا يمتنع بالذات بتعلق علمه تعالى وارادته وثانيهما انه لو لم يجوز لم يقع
 لكنه وقع فانه كلف بما جهل بالايمان وهو تكليف بجميع التقيضين كما تقدم عن
 الامامين واجيب عنه بوجهين كما ذكرناه (قوله وهذا هو محل النزاع) لا يخفى
 عليك ان الظاهر من التلويح ان النزاع في هذه المرتبة في الوقوع وعدمه حيث
 قال ما لا يطاق اما ان يكون ممثلاً لذاته كاعدام القديم والاجماع متعقد على
 عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممثلاً لغيره بان يكون ممكناً في نفسه لكن
 لا يجوز وقوعه من المكلف لا تنفاه شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف
 بغير واقع خلافاً للاشعري انتهى فان المراد بالمتنع لغيره هو المرتبة الوسطى
 لا الاقصى وهو ظاهر ولا ادنى لانه ذكره بعد هذا ولا نه لاختلافه في وقوع
 التكليف بهما وهذا مخالف لما في شرح القاصد قلله صرح فيه بان النزاع في المرتبة
 الوسطى اما هو في الجواز لا في الوقوع اما الوقوع منقطعاً وهو الظاهر من
 المواقف ايضا حيث قال نحن يجوز وان لم يقع بالاستعانة بغيره المعز لتدوينه صرح

(وهذا هو محل النزاع)

واللهذا قلت ثم التكليف أي طلبية
تحقيق الفعل والالتزام به لا على قصد
التعجير وإظهار عدم القدرة (على التقدير
عليه الأمور) مطلقا (محال) أما عقلا
فلأن طلب حصول المحال لا يليق
من الحكيم المتعالي فإن قوله هنا يخرج
الوقوع فقط قلنا بل الجواز أيضا لا لأن
لا ننع الوجوب يقتضي الحكمة والوجوب
والفضل كما لا ننع الإيجاب بخلاف
الاختبار وأما نقلا فللقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وما جعل
عليكم في الدين من حرج وغير ذلك
وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه
يسغفر وقوعه ولا يمكن كذبه
وأما المحال محال فظهر أنه ليس
دليلا على عدم الوقوع فقط

المولى الخيال (قوله واجدا) أي ولوكون محل النزاع حالم يكن متعلقا بقدرة
المبدأ قلت ثم التكليف بما لا يقدر عليه المأمور ولم نقل ثم التكليف بما لا يليق
على ما وقع في كثير من الكتب اشعارا بمحل النزاع لأن لفظة ما لا يقدر عليه المأمور
أدل عليه (قوله لا على قصد التعجير) كما في العبدى بمعارضته القرآن بقوله تعالى
فأتوا بسورة من مثله فإن الأمر فيه للتعجير لا للتكليف إذ لا نزاع في عدم جواز
(قوله بما لا يقدر آه) أي بما لم يقع متعلقا بقدرة المأمور أصلا أو إعادة
(قوله محال) أي غير جائز على ما هو النزاع إذ لا نزاع في عدم الوقوع كما ذكرنا
ولهذا عدم الدليل الذي ذكره بعدم الجواز حيث قال بل الجواز ايضا الظاهر منه
أن عدم جواز التكليف بالمرتبة الوسطى مما ذهب إليه أصحابنا والظاهر من
الواجب وغيره أن عدم الجواز هو قول المعتزلة فقط وأصحابنا مع الأشعرى
على القول بجوازه (قوله فلان طلب حصول المحال) أي المحال من البدناني ما يقع
شتمتها بقدرة أصلا أو إعادة لا في نفسه بل هو ممكن في نفسه (قوله لا يليق آه)
أنه لو كلف به يلزم الترك بالضرورة لعدم تعلق قدرته فتسحقه المقاب بترك ما كلف
به وذلك لا يليق بالحكمة والفضل وما لا يليق بالحكمة سفة فالتكليف به سفة
(قوله هذا) أي الدليل المذكور يمنع وقوع التكليف لأن الترك إنما يلزمه وقوع
التكليف لا جوازه (قوله لا تمنع الوجوب بمقتضى الحكمة) يعني أن عدم
جواز تكليفه لا يطاق بالمرتبة الوسطى عند المعتزلة منى على أنه يجب على الله
فعل ما هو أصلي لعباده ولا خفاء في أن عدم تكليفه لا يطاق أصلي فيكون
واجبا فيكون التكليف بمنع أو عند أصحابنا منى على أنه لا يليق بالحكمة والفضل
لأن تكليف عباده لا يطاق به وما لا يليق بالحكمة والفضل سفة وهو فيجوز لا يجوز
صدوره عن الحكيم المتعال وما لا يجوز صدوره عنه يجب تركه فيجب ترك التكليف به
بمقتضى حكمته وفضله والخاص أن بين وجوب الترك ولو بمقتضى حكمته وبين
عدم جواز فعله ملازمة (قوله كما لا تمنع الإيجاب) يعني أنا نقول أن المطلوب
يجب وجوده عند وجود جميع ما بد منه فيجب الإجابة على الله تعالى وهذا قول
الأصحاب على الله الإله الإيجاب بالاختيار فلا تمنع لأن إرادة الله تعالى
واختياره داخل في تلك الجملة فيجب عليه تعالى الإجابة بالاختيار (قوله وكل
ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه) دفع لما يقال أن قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الأوسعها وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج دليل على عدم الوقوع
فالحق عدم الجواز توضحه أنه بما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه وكل ما أخبر الله تعالى

بعدم وقوعه فوقه محال لانه يلزم من فرض وقوعه محال وهو الممكن كذبه
 تعالى وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال فوقع ما أخبر الله بعدمه
 محال فلا يجوز التكليف في كلامه حذف صدرى القياس الاول وكبرى الثاني
 وفيه نظر لان كلية الكبرى ممنوع وانه يصدق لو كان لزوم المحال لما قلناه اما لو كان
 لعارض كاختاره تعالى بعدمه فلا تصدق كليتة لجواز ان يكون هو محال في نفسه
 ومقتضى لزوم المحال هو ذلك العارض (قوله) واذا كان التكليف بالمحال من العبد
 بان لم يقع متعلقا لقدرته اصلا او مادة (قوله اي للمأمور) لو قال ائى التكليف
 من قدرة المأمور لمكان اولى (قوله المقارنة للفعل) ائى توجد حال حدوث الفعل
 بمعنى الحاصل بالمصدر وتعلق به حال حدوثه لا قبله خلافا للمعز لفتايتهم قالوا انها
 توجد قبل الفعل والاثنا كان الكافر مكلفا بالايمان ولان القدرة بهذا المعنى ائى
 الحقيقية يلزمها كون الفعل محتاجا اليها في وجوده وكونها مع الفعل يلزمه ان
 يستغنى الفعل عنها وقت وجوده فتبقى الايمان وذلك يستلزم تناقض الملتزمين
 ايضا فبين مفهوم القدرة وبين كونها مع الفعل متنافاة ولايتها لو لم تكن قبل الفعل يلزم
 اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم اشتغالها بغيرها من الاثر
 والحوادث عن الاول انا لان نسب تلك الملازمة بناء على جواز التكليف بما لا يصلح
 كاهورأى الاشعري ولو سلم انه لا يجوز لكن صحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى
 سلامة الاكوان والاسباب لا على القدرة الحقيقية ولم سلم انها تعتمد عليها لكن لان سلم
 لزوم وجودها حقيقة وقت التكليف لم لا يكتفى بوقوعها ولو سلم لزوم وجودها
 حقيقة لكن لا سلم انتفاءها وقت التكليف بناء على ما روى عن ائى حقيقة
 واصحابه ان القهرة الحقيقية صالحة للطه من حتى ان القدرة على الكفر هي بعينها
 تصلح للايمان ايضا بديل الكفر فذلك الصلاحية الصحيح التكليف بالكفر حال كفره
 قادر على الامتنان قدرة حقيقية فيكون مكلفا به فان قيل كيف يجمع تعلقها بالايمان
 ببل الكفر مع انها لم توجد ابتداء الا وقت حدوث الكفر وتعلق به في ذلك الوقت
 الا قبله حتى يصح تعلقها بالايمان بدل للكفر قلنا انها لو لم توجد الا وقت حدوث
 الكفر لا لانه لم يجب للكفر بها لدخول الاصول فيها فاذا لم يجب الكفر لم يصح
 تعلقها بالايمان بدل للكفر فان قيل قد تحقق في محله ان العلول يجب وجوده
 عند تمام حقه والفرض ان القدرة الحقيقية عبارة عن تجله ما يتوقف عليه حجب
 وجود الكفر عندنا قلنا نعم الان الوجوب الجاهل من هذه الجهة هو الوجوب
 الايجابى وهو لا يتوقف على الوجوب بالذات فيمكن الخلف عنها اوعى العاقل بان

واذا كان التكليف بالمحال محالا
 (فلا بدلة) ائى للمأثور (من قدره)
 لا يعنى الاستطاعة المقارنة للفعل

لا يسمي ان الفعل حال جد وانه مستغنى عن القدرة بل يحتاج اليها وما يشهد
 به انهم ايجاد الحق وجود موقوف على لم يوجد قبل هذا الابدان بل وجد بهذا الابدان
 وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد لا في قدرة الله حتى يلزم ما ذكرتم بل قدرة
 الله تعالى هدية ولها تعلقات جلالة واستبدل ايجادنا بوجوده الاول فيها علة
 قائمة قبل كانت قبل الفعل لم تخلف العلة التامة حتى المعلوم الثاني ايها عرض
 هو العرض لا يبي زمانين ولو كانت قبله لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور
 مقدور في القدرة الثالث ايها لو كانت قبله لكان الفعل قبل زمان وقوعه مقدورا
 فيلزم ان يكون وقوعه قبله مقدورا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه قبله
 ان يكون الفعل موجودا ومقدوما مع الالة معدوم قبل وقوعه وان لا يكون
 اجماله الى فرضيتها سياسة عليه بل مقارنته له وههنا الخلل ذكرناها في الكلام
 (قوله فانها علة تامة) فلا تكون قبل الفعل فلا تكون مناط التكليف
 وفي تعريف هذه القدرة اختلاف كثير ذكرناه في الكلام (قوله بل معنى
 سلامة الاسباب) كقول في البر دوى وهذا فضل من الله تعالى ومنه عندنا
 خلافا للمعتزلة فانه عندهم واجب كما عرف في مسألة الاصلح واعتراض عليه
 بان هذا الكلام من فخر الاسلام يدل على جواز التكليف بدون هذه القدرة
 عنده كما هو مذهب الاشعية وما ذكره في بعض مصنفيه يدل على خلافه
 فانه قال في بعض مصنفاته ان القدرة بمعنى سلامة الالات جعلت شرطا لازما
 للتكليف عدلا وحكمة كما هو مذهب عامة اهل السنة واجيب عنه بانه بالتوفيق
 بينهما بان امر اده بما في البر دوى ان اعطاه هذه القدرة التي يصير العبد بها اهلا
 للتكليف فضل من الله ومنته لانه لا يجب على الله تعالى شيء وبناء التكليف
 على هذه القدرة واشترطها فيه عدل وحكمة كاعطاء للعقل بانه فضل ومنه
 من الله تعالى وبناء صحة الخطاب عليه واشترطه في صحة الخطاب عدل وحكمة
 واخرى يصرف ابيهم الإشارة الى اشراط القدرة دون اعطائها ويبان كون
 اشراطها فضلا ومنه من الله تعالى ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية
 التي بها يوجد الفعل لانها لم تسبق الفعل بل قارنته والتكليف لا بد وان يوجد
 قبل الفعل نول الحكم عنها الى سلامة الالات والاسباب التي تحدث هذه القدرة
 بها عند ارادة المفعول عادة فشرطت لصحت التكليف سلامة الالات والاسباب
 مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل
 فضلا ومنه من الله تعالى هذا والمصنف لم يذكر ان اشراط هذه القدرة هل هو

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(قوله بل معنى سلامة الاسباب)

(بما يمكن) المأمور (من اداء ما اراده)
 وانما قال (بلا حرج غالبا) ليجز الحرج
 بلا زاد ولا حلة فانه نادرو بلا راحة فقط
 كثير واما بهما فتقابل (وهي) اى
 القدرة المفسرة بما ذكر (شرط لوجوب
 الاداء لا الاداء نفسه لوجوده) اى الاداء
 (قبلها) اى قبل القدرة المفسرة كج
 القبر والركاة قبل الحول فلو كانت
 شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا شرط
 بنفس الوجوب لانه) اى الوجود
 نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة
 ولذا يفتق في التام والمغنى عليه اذا
 لم يؤد الى الحرج ولا قدرة تمة فان قيل
 نفس الوجوب لا يفتق عن التكليف
 المستلزم للقدرة فكيف يفتق عن لازمه
 قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم غنى
 استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى
 لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة
 احداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف
 مطلقا بل حالته (وهي) اى القدرة
 (نوعان) النوع الاول (ادنى ما ذكر)
 من قدرة يتمكن بها من اداء ما اراده بلا
 حرج غالبا (ويسمى) هذا النوع (الممكنة)
 لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والافتقار
 على الفعل من غير اعتبار بمرزاه
 (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب
 اداء كل واجب (مطلقا) بدنيا كان
 او ماليا

ففضل من الله تعالى ومنه او حكمه وعبد اشارة الى جواز الامر بن (قوله بها
 يتمكن المأمور) اى سواء كان المأمور به حبسا لعينه او لغيره حتى لا يجزوا
 ان الطهارة لا تجب على العاجز عنها بيده بان لم يقدر على استعمال الماء
 ولم يجد من يستعين به بل يتيم واما ان وجد من يستعين به فهل يجوز له التيم
 ففي البسوط انه لا يجوز وفي قاضخان ان كان العين حرا او امرأه جازله التيم
 في قول ابى حنيفة لانه لا يجب عليهما الاعانة له وان كان مملوكه اختلف المشايخ
 على قول ابى حنيفة والفرق على احد القولين ان العبد وجب عليه الاعانة له
 فكان بمنزلة ذنبه بخلاف الحر من هذا قالوا ان كان العين بيعة ببدل وهو يقدر
 عليه لا يجوز له التيم عند الكل (قوله من اداء ما اراده) اى لزمه بهذا الامر
 لا قبله تأمل (قوله ليجز الحرج) اى ليجز بقدر غالبا يعنى التقيد بالغالب لانه
 قد يتمكن من اداء ما اراده بلا حرج بدون الزاد والراحلة وقد يتمكن منه بلا حرج
 بدون راحلة فقط فيقتض اشراط الزاد والراحلة في الحرج واذا قيد بالغالب خرج
 هاتان الصورتان لان احدهما نادرة والاخرى كثيرة لا غالبية وانما الغالب
 بلا حرج هو يتمكن منه بهما والفرق بين الغالب والكبير ان كل مالىس بكبير نادرا
 وليس كل مالىس بالغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام
 فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادرا (قوله اذا لم يؤد الى الحرج) بان لم يكن
 الفائت اكثر من صلاة يوم وليلة (قوله عدم الانفكاك ممنوع) اى عدم انفكاك
 نفس الوجوب عن التكليف ممنوع لان التكليف عبارة عن طلب ايقاع الفعل
 من العبد وهو صفة المكلف الامر ونفس الوجوب عبارة عن لزوم الفعل في ذمة
 المكلف وهو صفة الفعل ولا تلازم بين الصفتين لان نفس الوجوب يلزم بسببه
 كدخول الوقت والتكليف يلزم عند تحقق وجوب الاداء (قوله غنى استلزام
 التكليف للقدرة) اى حاصله ان المراد بالقدرة التى كانت لازمة للتكليف هى القدرة
 الحقيقية التى مع الفعلى لكن لا مطلقا بل باعتبار وجودها عند ارادة العبد احداث
 الفعل فهذا المعنى يفتق في التام والمغنى عليه وانما المتنى عنهما هو القدر
 يعنى سلامة الالات والاسباب ووجه هذا الجواب ما ذكره في الكشف ان جواز
 التكليف مبنى على القدرة الحقيقية الا انها لما تسبق الفعل والتكليف لا بد وان
 يكون قبله نقل الحكم عنها الى القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب فاشراط
 القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم
 وجود القدرة الحقيقية عند وجود الفعل فضل من الله تعالى ومنه على عباده

وحسن النفس اوله (ولذا) اي كونه شرط الوجوب الاداء مطلقا (البرزخ)

زفر الاداء في (الجزء الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه منع فليس وجوب لادى الى التكليف بما لا يطاق (عقلا) في جوابه انه انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يصور بوقوع الشرع في الوقت فانه (اذا شرع في الوقت يكون) التفصيل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق (او) نقول سئل ان التكليف بالاداء فيه لكن (زومه) اي لزوم الاداء ليس كونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل زومه (لخلفه) وهو القضاء فان بعض الاجسام قد يجب ادائه ثم يختلف خلفه للجزء منه كالوضوء للتميم وكن حلف على من السبيل وانحسول الجزاء ذهب ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء كلف (والجواب) المشهور (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس متبعا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب) فباكون متبعا لنفس الوجوب يكون متبعا للقضاء والجزء الاخير صالح الاول لان نفس الوجوب جبري كاسبق فيكون صالحا للثاني ايضا (ضعيف) خبر بلواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جهة الاسباب فاذا

(قوله وحسن النفس اوله) ذكره بالواو اشارة الى انه تفسر آخر اطلاقا تاملا (قوله لم يلزم زفر الاداء) قال اذا صار اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم او بلغ او طهرت او لغا في فيه لا يجب عليه اداء الصلاة لعدم قدرته عليه حقيقة نفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة وما قيل ان القدرة التي هي شرط التكليف وان لم توجد حقيقة لكن يتحمل ان توجد باحتمال امتداد الوقت كما وقع لاسيما عليه السلام وتوهم القدرة ككاف لصحة التكليف ممنوع لان ما يكتفي توهمه هو القدرة الحقيقية لا القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب بل لا بد من وجودها حقيقة والاحراز للتكليف بالحج توهم الزاد والاحالة وبصوم الشيخ الفاني توهم القدرة عليه وبالركوع والسجود والقيام توهم زوال المرض واللازم باطل فكذا المتزوم ورد بان توهم هذه القدرة انما لا يكتفي اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به اما اذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كاف لصحته وههنا المقصود هو الخلف فيكفي توهم القدرة فيه وحاصل ما ذكره المصنف من الجواب اننا نسلم ان الوجوب في ذلك الجزء يؤدي الى التكليف بما لا يطاق وانما يؤدي اليه ان لو كلف بالاداء في ذلك الجزء وليس كذلك ولوسم ذلك ولكن لزوم الاداء فيه ليس كونه مطلوبا بعينه بل كونه مطلوبا لخلفه وهو القضاء فلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهذا لان بعض الاجكام يكلف به لخلفه كالوضوء يكلف به للتميم عنه عدم القدرة على استعمال الماء وكن حلف ليمسن السماء فانه يتعقد اليقين موجبة للبر لصورة مثلا باحتمال القدرة عليه ثم بحث للجزء عنه ويلزم خلفه وهو الكفارة والحاصل ان القدرة على توعين حقيقة وهي مع الفعل وبمعنى سلامة الالات والاسباب وهي مناط التكليف ومتقدمة على الفعل وهذا النوع على توعين احدهما بصير الفعل به غالب الوجود يظهر التحقق عادة يمكن ادراك سمعة في الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة وهذا النوع يظهر اثره في لزوم الاداء لعينه بمعنى انه اتم بترك الاداء والثاني يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يتدر وقوعه وهذا النوع يظهر اثره في لزوم الاداء لخلفه لبعينه (قوله انما هو بالاداء مطلقا) اي سواء اتم في الوقت او بعده كما هو مقتضى الجواب الاول او سواء كان مطلوبا لنفسه او مطلوبا لخلفه كما هو مقتضى الجواب الثاني (قوله فاذا اتفق الصلاحية لاتبى السلامة) قلت فيه نظر لانه ان اراد انتفاء الصلاحية للخلف ممنوع وان اراد انتفاءه الاصل فليس ولا يصح لان المقصود ههنا ايجاب الخلف فيشرط سلامة آلات الخلف لسلامة آلات الاصل كما في الكشف حيث قال

اتفى الصلاحية لاتبى السلامة

وأما متجفف الجواهر الثاني فلا
وجوب القضاء للتكليف فلو لم يعل
بحر و تنفس الوجوب وليس القدرة
شروط لموضوع التكليف بدون شرطه
وهو باطل فليأت على (و) النوع الثاني
اقصاه) أي اعلى ما ذكر من القدرة
(وبمعنى هذا) النوع (المبصرة)
لخصيلها اليسر بعد الامكان فهي
زائفة على الشرط المحض اشترطت
لوجوب بعض الواجبات كرامة
من الله تعالى و فضلا ولذا اشترطت
في أكثر الواجبات المالية لكون أدائها
اشق على النفس عند العامة (وبقائه)
أي بقائه النوع الثاني (شرط لبقاء
الواجب) في النسخة (لئلا ينقلب
اليسر عسرا) اعترض عليه اولاً بأنه
يؤدي الى فوت اداء الزكاة فيما اذا
اخر اداءها خمسين سنة ثم هلك المال
حيث لا يجب عليه شي وثانياً بان لا ينقسم
انه يلزم من عدم اشتراط بقائها
انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم
ثبوت أخذ اليسر وهو النسيء مثلاً
دون الآخر وهو البقاء فان حصول
القدرة المبصرة يسر ونسيءاً وهما يسر
آخر واجب عن الاول بالترام القوات
في صورة هلاك المال

اذا كان المطلوب من التكليف عين ما يكفي فيه توهم القدرة التي بمعنى
سلامة الآلات والأسباب وإذا كان المطلوب منه خلفه فتوهم تلك القدرة كافي
لنسخة التكليف كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء ولا يصح
الأخذ بوجود الماء حقيقة وأما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء
وان كان بعيداً كافي لنسخة الامر به لظهوره في حق خلفه ويشترط ارفق في حق
خلفه ويشترط حينئذ سلامة آلات الخلف لايم هو المقصود لسلامة الآلات
الاصل وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف بحساب خلفه لاحقيقة الاداء
فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لسلامة آلات الاصل
وهو الاداء انتهى (قوله فليأت على) لعله اشارة الى بطلان لواو اد بالقدر القدرة
بمعنى العلة التسامة فاللازمة متنوعة وان اراد القدرة بمعنى سلامة الآلات
والاسباب فاللازمة مسئلة وبطلان اللازم ممنوع كيف وان التكليف لا يحتاج
الى القدرة بمعنى سلامة الآلات وانما اشترطت هذه القدرة فضلاً عن الله ومنة
على عباده كما تقدم عن الكشف (قوله اي اعلى ما ذكر) لانها شرط فيه معنى
العلية بخلاف الاولى فانها شرط محض (قوله لخصيلها اليسر) أي يسر الاداء
على العبد بعد ثبوت الامكان اشارة الى تحقق ما قالوا ان القدرة المبصرة
مغيرة صفة الواجب الى اليسر يعني ليس مرادهم انها تجعل الواجب متصفاً
بصفة اليسر بعد ان كان واجبا بصفة العسر بل مرادهم انها تجعل الواجب
ابتداءً مما يتصف بصفة اليسر بعد امكان وجوبه بدون صفة اليسر بالقدرة
الممكنة تدبراً للامر على عباده فضلاً ومنة فكانت هذه القدرة مغيرة للواجب
من الامكان الى اليسر (قوله فهي زائفة على الشرط المحض) أي الذي ليس فيه
معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود ويشترط الوجود
لا يلزم ان يكون شرط البقاء كاشهود في النكاح شرط للانقضاء دون البقاء
بخلاف اليسر (قوله في أكثر الواجبات المالية) كالنسيء في الزكاة والخارج
في العشر والخراج (قوله حيث لا يجب بجملة شيء) بمحتمل ان يتعلق يؤدي
فكون الحثية للتعليل لكن الاولى حينئذ ان يقول حيث لم يبق عليه شيء
ومحتمل ان يتعلق بهلاك فنكون للتفديد وعلى التقديرين فالاعتراض بعارضه
(قوله في صورة هلاك المال) اخبرنا بهلاكه عن الاستهلاك بانه يفتق في حاجته
او استبدل مال التجارة بغير مال التجارة بان يترى في البذل عدم التجارة عند
استبدال السائمة بسائمة من جنسها او من غير جنسها او بغير سائمة دراها

أوعى وحى فقال هذا الصور كما استعمله لانه صان الزكاة لان اشتراط العلم
 التام في المسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتدريج عن الاستيفان في نظره
 فلا يسقط الوجوب عنه ولا يلحق القدرة المسرة بآفة تقديمه على المصلحة المتدنى
 ورد المأخوذ من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقهاء ثم سقوط الزكاة
 في صورة الهلاك عندنا وقال المشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء بعد
 الحول بان ظفر يحمي يدفع اليه الصدقة من الفقراء والساعي والتكفي من الاداء
 لقرار الواجب في الزكاة فلا يسقط بالغير بعده كافي صدقة الفطر والحج وديون
 العباد ولا نه منه بعد كونه مطالبا بالخطاب فصار كاستهلاك قلنا ان الواجب
 ليس في الزكاة بل جزء من النصاب تصحبه المسرة الغير في الزكاة ومجلا كلمة
 الضرف في قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة فيسقط بهلاكه كرفع اليد
 السخي والدين والجنابة فانه اذا لم يدفعه المولى الى صاحب الدين وولي الجنابة
 فملك قد بدلول لم يجب اعادة غير مقامه ولا عليه جناية بخلاف صدقة الفطر
 والحج وديون العباد فانها في الذمة بخلاف اداء القيمة فانها وانما يمكن جزا
 من الضرف في الحارة للاذن بالاستبدال ويجرد التأخير بعد توجه الخطاب بعد
 الحول سواء طالبة الفقير بالاداء لم يطلبه ليس باستهلاك لا حقيقة وهو ظاهر
 ولا حكما بل استدلال مال العجالة بغيره لان المصروف ليس بغيره معين فله مالك
 لذم يصرف الى من شاء من الفقراء في اى وقت شاء واما تأخيرها فليس بطلب
 السخي فيه بخلاف قبل بعض لكونه متعينا وقيل لا يضمن اذا لم يقررت فيه
 على احد لا ملكا ولا يدا ولانه يجوز له منه لاختيار الاداء في وقت آخر قيل
 وهو لا يصح والاشبه بالفقير لان الساعي وان نعم امكن للمالك رأى في اختياره في
 الاختيار بين العين والعيق في القيمة شائعة في محال كثيرة والرأى يستدعي زمانا
 فلا يفسد لذلك قوله ولا يحد وفي ذلك قال صاحب التكميل هذا الجواب
 فانه اذا لم يحد ورهنا اقوى من ابطال حتى الفقير غايته ان الفقير غير معين
 بالعين بل المصروف جنس الفقير وعدم تقويت المال واليد لا يثبت عدم
 تقويته بل في اليه اشارة بقوله وانما حق الفقير ان يعين محلا المصروف اليه
 يعني انه فوض تعيين الفقير مصرفا لمحل الاداء وهو المال والفرق بين محل الاداء
 ومحل الصرف ان محل الاداء هو عين المال او قيمته ومحل الصرف هو الفقير (قوله
 في المصروف محل الاداء) يعني مختارا بين الشاة من ان يعين شاة مثلا او قوتها (قوله
 هذا المختار) اي العين وقوله من محل آخرى من المختار او محله جازي

ولا يحد في ذلك لانه ما فوض بهذا
 الخس على وجه ملك ولا على المال
 حقه ملكا ولا على الحق الفقير في ان
 يعين محلا المصروف اليه واصحاب المال
 الجوار في اختيار محل الاداء فله جسد
 هذا المصروف يودي من محل آخر فلا
 يضمن الاجرى ان منع المشتري الدار
 حق الشفع حتى حصار محرا ومنع المولى
 الذنبون عن البيع او المصد الجاني عن
 اولى الجناية

(من غير اختيار الارش) حتى هلك
لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى
انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق
انحباب القليل من الكثير يسرا وسهولة
فلو اوجبه على تقدير الهلاك اوجب
بطريق الغرامة والتضييع فيصير عسرا
وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا
فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا
وبالعكس (دون) بقاء النوع (الاول)
فانه ليس شرطا لبقاء الواجب (اذ)
المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها
هو حقيقة الاداء (التمكن من الاداء)
والاقدار عليه (يستغنى عن البقاء)
اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها
وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما
كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثة
كانت شرطا محض ليس فيه معنى العلة
فما يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء
غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم
ان يكون شرطا لبقاء كالتهود في الكا
شرط للاعتقاد لا لبقاء بخلاف المسيرة
فانها شرط فيه معنى العلة لانها اغتربت
بصفة الواجب من العسر الى اليسر فارتب
فيه واوجبه بصفة اليسر فيشترط
دوامها نظرا الى معنى العلة لان هذه
العلة لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ
لا تصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء
القدرة اليسرة دون الممكنة مع ان ظاهر
النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ
الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر (ولذا) اي ولذلك الاستثناء
(فيل) القائل فخر الاسلام ومن تبعه

الى من يشاء من المصروف في اي وقت يشاء (قوله من غير اختيار الارش) اي
ارش الجناية (قوله من الكثير) متعلق بالقليل او الانحباب (قوله فانه محال
عقلا) لامتناع انقلاب الماهية (قوله فانه ليس شرطا لبقاء الواجب) اي
الواجب بالقدرة الممكنة يعني ان بعض الواجبات يجب بالقدرة اليسرة كان كاة
والعسر والحراج وبعضها بالقدرة الممكنة كاللحم وصدقة الفطر فبقاء القدرة
اليسرة شرطا لبقاء تلك الواجبات لما مر بخلاف الممكنة فان بقاءها ليس شرطا
لبقاء ما يجب بها حتى لو ملك الزاد والراحلة ثم مات قبل ان يقدر ثانيا بانتم بقاء
الواجب في ذمته لان بقاءه يستغنى عن حقيقة تلك القدرة وبقائها اذ المفتقر
الى حقيقة تلك القدرة وبقائها هو نفس اداء الواجب دفعا لضرورة التكليف
بما لا يطلق واما التمكن من اداء الواجب فلا يقتضي حقيقة بقاءها بل
يكفي امكانها وتوهمها فتوهم الزاد والراحلة بعد زوالها كاف في بقاء
الواجب بخلاف توهمها قبل ان يوجد اصلا حتى لم يجب اللحم على من لم يملك
الزاد والراحلة اصلا باعتبار توهمها (قوله وذلك) اي كفاية توهم القدرة
الممكنة بعد زوالها (قوله اذ البقاء غير الوجود) ولهذا صح اثبات الوجود
ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق (قوله لان هذه العلة اه) فيه اشارة الى دفع
ما يقال ان بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة استثناء الشرط عن بقاء
الشرط فينتهي ان لا يشترط دوام القدرة اليسرة لدوام الواجب وحاصل الدفع
ان ذلك فيما امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فانه زوال علة التشجيع
على الكفار فيحق الحكم الى الآن واما اذ لم يمكن فبقاء العلة بشرط بقاء الواجب
كافيا نحن فيه لان اليسر لا يبق بدونها فاذا زال اليسر ايضا فليس الواجب
واجبا لانه لم يشرع الا بذلك الوصف هكذا نقل عنه في الحاشية وفيه نظر
لان التفرقة بين ما يبق بعد زوال العلة وبين ما لا يبق من الحكم غير ظاهر
والاصل عدم الفرق والاولى في الدفع ان يقال قياس العلة على الشرط قياس
مع الفارق والاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة
ووجود الملزم بدون اللازم محال بخلاف الشرط مع الشرط وزوال العلة
الرمل في الطواف مع بقاءه ممنوع فان النبي عليه السلام صلى في حجة الوداع
تذكرا لنعمة الامن بعد الخوف لشكر عليها وقد امرنا الله بذكر نعمه وما
امرنا بذكرها الا لشكرها وبجواز ان يثبت الحكم بعلم متبادلة في غلبة المشركين
كان علة الرمل انهم المشركين قوة المؤمنين والتشجيع عليهم وعند زوال ذلك يكون

علمت تذكر لعدم الامن لا يقال كيف يصح هذا مع انه لو استهلك المال في باب الزكاة
 لا يثبت عنه الزكاة بل يلزمه الضمان فقد زالت الملة وبقي الحكم لا نقول
 لانهم زوال المال بل جعل موجودا تقديرا زجراله (قوله لم يشترط) انى بقاء القدرة
 (للقضاء) استند لواعلى اختصاص القدرة الممكنة بالاداء بوجهين احدهما ان
 القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالنص وبقاء الواجب غير مشروط ببقاء القدرة
 الممكنة فالقضاء غير مشروط ببقاءها مادام الواجب باقيا وثانيتها
 انه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم
 والحج وضربها مع عدم القدرة عليها قطعاً فلو كان بقاءها مشروطاً بالموت قضاء
 هذه المتروكات فان قيل لو لم يشترط ذلك للقضاء لزم التكليف بما لا يطابق اجاب
 عنه بقوله ان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على المختار من
 ان القضاء انما يجب بما يجب به الاداء من النص لا بنص جديد والا فلا بد من
 اشتراط القدرة الممكنة فيه كاشتراطها للاداء لئلا يلزم التكليف بما لا يطابق
 فان قيل لا فرق في اشتراط القدرة بين وجوب الاداء ووجوب القضاء لان الاداء
 اذا كان مطلوباً بنفسه تشترط فيه حقيقة القدرة واذا كان مطلوباً لغيره بشرط
 فيه توهم القدرة في النفس الاخرى فافلوا بوجوب قضاء المتروكات بناء على توهم
 امتداد الوقت فيه ليظهر اثره في الحلف كما في الجزاء الاخير من الوقت اجاب عنه
 بان ذلك ليس كالجزاء الاخير من الوقت في حق الاداء لان الجزاء الاخير منه انما
 اعتبر ليظهر اثره في الحلف وهو القضاء ولا خلف للقضاء فيه بحيث لا يؤخذ
 الاخرية ووجوب الابضاء يجوز ان يكون خلفاً عن القضاء كما ان القضاء
 خلف عن الاداء الا ترى ان الميت يبقى عليه الواجبات المتروكات في حق بقاء
 الامم والمواخذة في الآخرة مع ان الموت عجز كلّي قلت ولقائل ان يمتنع كون
 المواخذة الاخرية ووجوب الابضاء خلفاً عن القضاء (قوله اما الزكاة فلا تها
 آه) يعنى اما عدم بقاء الزكاة بهلاك المال التامى عندنا فلا تها انما يجب بالقدرة
 المبصرة والقدرة المبصرة فاعتبر الواجب من العسر الى اليسر بلعنى الذى تقدم
 ذكره ولا يحصل الغير الانشاء لا بالنصاب لان ابتداء الخمسة من المائتين وابتداء
 واحد من الاربعين الذى بعد المائتين سواء في اليسر لان المدفوع ربع العشر في كل
 حال واذا لم يكن النصاب مغير الواجب لم يقدم من القدرة المبصرة بل من التقدير
 الممكنة التى هي شرط وجوب الاداء عند بعضهم ولهذا لا يشترط بقاؤها لبقاء
 الواجب ويرد عليه ان الممكن من اداء الزكاة لا يتوقف على النصاب بل يكفي

(لم يشترط) اى بقاء القدرة (للقضاء)
 يدل ان في النفس الاخير من العمر
 يلزمه تداركها فان من الصلوات
 والصيامات والحج وغيرها وظاهر
 انه ليس بقادر على فعلها ولا يلزم
 منه تكليف ما لا يطابق لان هذا
 ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف
 الاول على ما هو المختار من القضاء
 انما هو بالسبب الاول وليس ذلك
 كالجزاء الاخير من الوقت في حق
 الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره
 في خلفه كما يجب ولا خلاف في القضاء
 كذلك اولا وفيه بحث ثم انه يجوز على
 اشتراط بقاء القدرة المبصرة للقضاء
 الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة
 بقوله (فلا تنفى الزكاة والعسر
 والحراج بهلاك المال التامى)
 فان كل واحد منهما لما وجب بالقدرة
 المبصرة انفى ما نفيها اما الزكاة
 فلا تها لتجب بالتمام الذى يحصل به
 العسر الاداء فان النقص به لا يغير
 الواجب من العسر الى اليسر لان
 ابتداء الخمسة من المائتين وابتداء
 واحد من الاربعين سواء في العسر لم يعد
 من القدرة المبصرة بل جعل من شرائط
 الاهلية كالحصول والبلوغ واشترط
 وجوب الاداء لان حسن الاشتاء
 لا يتحقق غالباً بالانفى الشرعي

هلاك قدر ما يؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرائط النصاب وراجعة
 الى القدرة الممكنة على انها عبارة عن سلامة الآلات والنصاب يفرغ منها
 وكذا قال الاكثرون انه من شرائط اهلية الوجوب كالعقل والبلوغ واستبنا
 عليه بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام لاصدقة الاغن ظهر غنى فانه
 لئني الوجوب لائني الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة من الفقير فالغنى ليس
 الا بشرط الوجوب واما العقل فلان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء هلالا لا غناء
 الا بالغنى كالا يصير اهلا للتملك الابالاء فان قيل ان المعنى في الزكاة ليس الا الغناء
 الشرعي بل الاغناء عن السؤال لدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى
 الشرعي وهو ملك النصاب اجيب عنه فان المراد ان الاغناء نصفه الحسن يتوقف
 على الغنى الشرعي غالبا لان الغالب من طائفة الفقير عدم الصبر على شدة الفقر
 والجزع على مكابد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به من وجوبه من الغنى
 الشرعي لا لا يؤدي الى الجرع المذموم غالبا واما من آخر الفير على نفسه مع
 احتياجه من غير جرع فنافر فلا يعتبره في الشرع ثم الغنى الشرعي يحصل بكثر
 المال ولاحد للكمية تعرف به واحوال الناس فيه مختلفة فبهم من يحصل له
 الغنى مال يسير وبهم من يحصل بكثر فقدر الشرع له حدا وهو النصاب والى
 على الاهلية الاصلية الحاصلة بالنقل والبلوغ (قوله فان قيل فينبى آه)
 منشاء كون النصاب من شرائط اهلية الوجوب لام القدرة المبصرة وحاصل
 الجواب ان سقوط الزكاة انما هو لقوات القدرة المبصرة بقوات النصاب لان الغناء
 بقوات بقوات النصاب الذى هو من شرائط اهلية او من القدرة للممكنة
 على الخلافة السابق (قوله ولهذا) اى وليكون سقوط الزكاة لقوات
 القدرة المبصرة لا تسقط الزكاة بهلاك بعض النصاب بل متى في حصة الملقى
 لبقاء البقية فان قيل ان كمال النصاب شرط في ابتداء الوجوب الاهلية
 فلم يشترط كاله في البقاء حتى وجبت الزكاة في حصة الباقي بعد هلاك
 بعض النصاب قلنا ان كاله انما شرط لوجوب الاهلية وما هو شرط لوجوب
 الاهلية لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب (قوله ظهر فائدة تقيد المالك لا يلقى
 لولم يقيد به لوهم ان المراد بهلاك المال هلاك النصاب (قوله والخراج ا)
 اعلم ان الخراج على نوعين خراج مقاسمة وهو يتعلق بعين الخراج كما اعشر
 ويكون الواجب فيه شئ معين من الخراج وليس لذلك الشئ حد معين بل
 الامام مخير في تقديره ربع الخراج او خمسة او سدس او سبعة او نصفه من غير

فان قيل فينبى ان لا تسقط الزكاة
 بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لقوات
 القدرة المبصرة التى هى وصف الغناء
 لقوات الشرط الذى هو النصاب
 ولهذا لا تسقط بهلاك بعض
 النصاب مع ان الكل يلقى بانتفاء
 البعض ومن هذا ظهر فائدة تقيد
 المالك بالناسى واما العشر فلان الله
 تعالى خصه بالخارج من الارض
 الذى هو ثمنها واما واجب قليلا
 من الكمية القدرة على اداء العشر
 فتستثنى عن تسعة الاعشار وذلك
 دليل اليسر واما الخراج فخصه
 الله تعالى بتمام الارض وهو الخراج
 حتى لو كانت الارض سبعة لا يجب
 عليه وكذا انما يحصل الخراج
 بان زرعها ولم يخرج شئ واما اذا
 تمكن من الزراعة وتركها فيجب
 عليه اوجود الخراج تقديره الان
 التقصير من جهته فكأنه عسر
 على نفسه كالا تهلا في الزكاة
 بخلاف العشر فانه انما يجزى بالخراج
 تحقيقا انما كان كذلك لان الواجب
 في الخراج غير جلي الخراج فامكن
 التسويل بوجوب الخراج مع انعدام
 الخراج تحقيقا بخلاف العشر فلان
 الواجب فيه جزء من الخراج فلا يكتفى
 بحساب جزء من الخراج
 بدون الخراج

بلده وضرب على اراضيهم شيئا من الخارج وخراج فطيفة وهو يتعلق بالتمكن
 من الاستفاع بالارض لا يبين الخارج ويكون الواجب فيه شئنا في السنة
 شوطيف الامام على كل جريب ولا زاد على ما وضعه عمر رضي الله تعالى عنه على
 ارض السواد لكل جريب ولا بد ان تكون الارض صالحة للزراعة في النوعين
 حتى لو كانت صخرية او انقطع ماؤها او غلب عليها الماء لاخراج فيها لصلا وكذا
 لو اصابته طمر ع آفة مما يورث لاخراج فيها اصل لعدم الغاء التقديري في بعض
 السنة وقد شرط بقاؤه في جميع السنة لبقاء الواجب كما في الزكاة وقيل سقوط
 الخارج باصابة الزرع آفة فيها اذا لم يبق من السنة مقدار ما يتمكن من الزراعة
 ثانيا في تلك السنة واما اذا بقي من المدة قدر ذلك فلا يسقط لانه عطلها كما اذا
 تمكن من الزراعة وتركها بلا فاعان فانه يجب عليه الخارج الموقوف لو جرد
 الخارج فقد يران بالتقصير لما كان من جهته جعل الخارج في حكم الموجود
 زجر الله والخراج الموقوف يتعلق بالتمكن من الاستفاع لا يبين الخارج وقد وجد
 التمكن فلا يسقط بتقصيره لانه غشابة لا يصلح سلبا للخصيص واليراد بالخراج
 في قوله ان الواجب في الخارج غير جنس الخارج هو الخارج الموقوف لا المقاسمة
 لان الواجب في المقاسمة لا بد وان يكون من جنس الخارج لانها تتعلق
 بجنس الخارج حقيقة كالعشر (قوله لان غالب التمكن بهما) يعني ان الحج اعما
 ويجب بنفس التمكن والاستطاعة عليه لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا
 الا ان الاستطاعة لا تحصل غالبا الا بالزاد والراحلة فاستطاع الواجب بهما وكان
 اشتراطهما اثبوت ادنى بمصطنع من الحج لا ليسر اذ اليسر لا يقع الا بخدم
 وخر تكب واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط الاجماع فنبت ان الزاد والراحلة
 التمكن لا ليسر فم بشرط بقاؤه والبقاء الواجب والمراد بغالب التمكن بهما هو
 التمكن بهما بدون الخرج وانما المختار الغالب احرازاً عن التمكن بدون الخرج
 بل زاد وراحلة وعن التمكن بدون الخرج بل اراحلة فان الاول نادر والثاني كثير
 لا غالب فلا يراد بالقص بهما على اشتراط الزاد والراحلة في القدرة المكنة في الحج
 فان قيل لم لم يجر هنا توهم القدرة بالسفر بالشئ والكسب في الطريق كما اعتبر
 في الصلاة بتوهم اتحد الوقت مع اقرب الى الوقوع فتكون هذه القدرة ممكنة
 والزاد والراحلة مبشرين فيكون وجوده بالقدرة المستمرة مع انه لم يشترط بهما
 التمكن الواجب فلما نعم الاثن في ذلك خرجا عظيميا يعني ان التلف وهو عدم خروج
 بالهين وانما عبر بذلك في الصلاة بالتلف وهو التصا ولا الاداء نفسه ولا خلاف للحج

وضوء (خلاف الحج وصدة الظهر)
 فان كان بهما لما وجب بالتصدية
 المكنة بشرط بقاؤه والبقاء
 فلا بد وجب بالزاد والراحلة
 من التمكن لان غالب التمكن بهما
 ان يدون الزاد نادر وادون الراحلة
 ولان كان التمكن بهما ليس بغيره
 واعلم ان يثبت بهما القدرة بالهين وغيره
 فيه كما اعتبر توهم الاداء في وقته
 الصلاة مع ان هذا اقرب منه لان اعتبار
 ههنا ينضى الى التلف ولا خلاف
 حتى يظهر بانه فيك في خلاف وقت
 المصلا

لأنه غير موقت بوقت معين بل متى أتى فهو أداء فيكون وجوبها بالمسكنة
 لا بالمسكنة والى هذا أشار بقوله وأما لم يعتبر توهم القدرة آه (قوله وأما صدقة
 الفطر فلا نهى يجب بنصب فاضل عن الحاجة الأصلية) فإن قيل قد تقرر
 في محله أن سبب صدقة الفطر هو رأس بموته وبلى عليه لا بالنصب وأما بالنصب
 شرط حتى قالوا أنه لو جعل صدقة الفطر قبل النصب ثم ملك النصب صح
 لأن السبب هو الرأس وقد وجد حين الأداء فلا يلزم تقديم الحكم على السبب
 وأما يلزم تقديمه على الشرط وهو جائز والحكم إنما يجب بسببه لا بشرطه فكيف
 يصح قوله يجب بنصب قلنا إن الرأس سبب لنفس الحكم وهو صدقة الفطر
 والنصب لوجوب أدائه وشرط له والمراد بالحاجة الأصلية مسكنه وثيابه وأثاث
 بيته وفرسه وسلاحه وعبيده والخدم وحوائج عياله وبذنه الحاصل وقت
 الوجوب أو قبله لا بعده وأما الكتب فكتب التفسير والعقائد والفقه والمصنف
 الواحد لا تعتبر نصابا وماعداها تعتبر نصابا ولو كان له داران دار يسكنها والدار
 الأخرى لا يسكنها تعتبر قيمتها في غني الفطر حتى لو كانت قيمتها ماثنى درهم يجب
 عليه صدقة الفطر (قوله ما يفضل عنها) أي عن الحاجة الأصلية (قوله وأما ملك
 نصابا لئلا الفطر) ولم يوجد حولان الجول وهو محقق الفناء (قوله واعتبار
 النصاب ليس لليسير) حتى يجب بالقدرة اليسرة ويرد عليه أن القدرة اليسرة
 يجب بقاؤها البقاء الواجب ولم يجب بقاؤها وههنا (قوله الأمر بامر الغير)
 هذا ابتداء مسألة وذلك أنهم اختلفوا في أن الشارع إذا أمر أحدا أن يأمر غيره
 بفعل مثل أمر النبي عليه السلام لولي الصبي بأن يأمره بالصلاة إذا بلغ سبعاهل
 هو أمر لذلك الغير بذلك الفعل أم لا قيل نعم وقيل لا لا لبيل واختاره المصنف
 واستدل عليه بثلاثة أوجه الأول أنه لو كان أمر النالك الغير لزم أن يكون
 الصبي مكلفا بالصلاة من قبل الشارع والإلزام باطل فان قيل يجوز أن يكون
 الصبي مكلفا بها ندبا قلنا إن الأمر حقيقة في الوجوب مجاز في الندب فلا يصار
 إليه بلا قرينة والثاني أنه لو كان أمره لكان قولك للسيد من عبدك بكذا تعبدا
 لأنه حينئذ يكون أمر العبد الغير بغير إرادته وإعلم أن الشارع العلامة جعل الحديث
 المذكور مثالا للقول المختار لا دليلا عليه حيث قال مثاله قوله عليه السلام
 أمرهم بالصلاة لتسع ولا أمر للصبي من قبل الشارع ثم شرع في الاستدلال
 عليه بما ذكره الشارع من الدليلين المذكورين وهو الظاهر من قول الشارع
 والالكان قولك آه لكن لما كان صالحا لا استدلال به جعلناه دليلا مستقلا

وأما صدقة الفطر فلا نهى يجب
 بنصب فاضل عن الحاجة الأصلية
 وإن لم يتم حتى لو ملك من ثياب البدلة
 ما يفضل عنها أو ملك نصابا لئلا الفطر
 يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب
 ليس لليسير بل يصير المختاطب به غنيا
 فيكون أهلا للأخذاء لقوله عليه السلام
 اغنواهم عن المسئلة وأما اليسر بالبقاء
 وهو غير معتبر ههنا (الأمر بامر الغير)
 ليس أمر آله الأبد ليسل (اختلف
 في أن الأمر للمكلف إن يأمر غيره
 بشيء سواء كان بلفظ أم لا أو بالصيغة
 هل هو أمر لذلك الغير أم لا قيل
 ليس بأمر الأبد ليسل وهو المختار
 لقوله عليه السلام أمرهم بالصلاة
 لتسع والالكان قولك مر عبد لئلا يجز
 في مالك تعد يا ومناقض القول للعبد
 لا تجز وليس كذلك فان قيل
 الشاقص إنما يلزم لو تساوى الدلتان
 وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية
 والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا
 لا ترفع الشاقص وقيل أمر إذ فهم
 ذلك من أمر الله تعالى رسوله إن يأمرنا
 وكذا من أمر الملك وزيره

فليأمل وهو تعد فان قيل يجوز ان يكون توسط السيد استيفاء منه فلا يكون
 تعد يا قلنا ان مجرد الاستيفاء بدون الاذن من السيد تعد والثالثة انه لو كان
 امر الله لكان قولك للسيد من عبدك بكذا مضافا لقولك لذلك العبد لاقتضالك
 لان قولك للسيد من عبدك بكذا بمنزلة قولك للعبد افعل كذا فكان مباحضا فان
 قيل ان قوله للعبد لا تفعل يجوز ان يكون رجوعا عما امر به فلا يلزم التناقض
 وايضا التناقض انما يلزم لو تساوى الدلائل وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية
 والواسطة فانه امر بالواسطة ونهى بالذات قلنا ان كونه رجوعا على تقدير
 ثبوته يكون دليلا على ان قوله للسيد امر للعبد ولا كلام فيه وايضا الكلام
 في الامر الخالي عن الدليل وان الواسطة لا ترفع التناقض عندنا واهج الفريق
 الآخر بان الله تعالى اذا امر رسوله بان يأمر بشئ لعباده يفهم منه كونهم
 ما يورث بذلك الشيء وكذا اذا امر السلطان وزيره بان يأمر بشئ لرعايه يفهم
 منه كونهم ما يورث به واجبه عنه بانه انما يفهم ذلك العلم بان المأمور بالامر
 مبلغ للامر ولا كلام فيه وانما الكلام في الامر الخالي عن الدليل (قوله على
 وجهه وكما امر به) الظاهر انه عطف تفسير كما صرح به في شرح المختصر الحاجي
 (قوله اختلف في ان الاتيان آه) بحر محل النزاع انه لا خلاف في حصول
 الاجزاء بمعنى خروج العهدة وسقوط ما في الذمة بالاتيان بالمأمور به على
 وجهه اذا الامر لا يوجب التكرار باتفاق الفريقين وانما الخلاف به هنا في ان ذلك
 الاجزاء بمعنى خروج العهدة هل يحصل بنفس الاتيان بالمأمور به او بتلخيص آخر كما هو
 الظاهر من تقرير الشارح ايضا ومنه ظهران المراد بالقضاء ههنا معناه الغوى
 لا الاصطلاح كما صرح به الابهري (قوله بمعنى سقوط القضاء) لا خفاء في ان كلا
 من الصحة والاجزاء صفة المأمور به وسقوط القضاء صفة القضاء فلا يبعد هو
 بشئ من الصحة والاجزاء فلا بد ان يقد رلفظة بهما اي سقوط القضاء بهما فيثبت
 يصح ان يحد هو بهما بناء على ان المصدر المتعدي بحر ف الجر يكون صفة المجرور
 (قوله لا بمعنى حصول الامتثال) يعني ان الاجزاء في الشرع يفسر بتفسيرين
 احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء فان فسر بالاول فلا شك
 ان اتيان المأمور به على وجهه يحققه بالاتفاق وان فسر بالثاني اختلف فيه
 بان اتيان المأمور به على وجهه هل يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء به او لا
 والخيار له بوجه واستدل عليه بوجوه الاول انه لو لم يوجب فالامر ان يقي بعد
 اتيان المأمور به على وجهه متعلقا بعين ذلك المأمور به يكون ذلك المتعلق طلب

قلنا نية دلالة على انها مبهمة في
 والكلام في الامر الخالي عن الدليل
 (واجبة) اي المأمور به (على وجهه)
 وكما امر به (يوجب الاجزاء) اختلف
 في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه
 وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء
 بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول
 الامتثال به او لا قلنا لا نكاره او لا
 والخيار له بوجه اما او لا فلان الامر
 ان يقي متعلقا بعين المأمور به كان طلب
 تحصيل الحاصل او بغيره فليكن المأمور به
 كل المأمور به والفروض خلافه
 واما ثانيا فلا ينفى الحسنى وما كان
 ذلك الا بالصحة الشرعية فاما ثالثا
 فلا يلزم بل ينص عن عهده به ذلك
 لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعل امثال
 مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا بوجه
 بل هو مثبت بدليل آخر

أما أولا فلان النهي لا يقتضي فساد
النهي عنه حتى تجوز الصلاة في الأرض
المقصوبة والبيع وقت النداء وكذا
الأمر لا يقتضي الصحة بحكم قياس
العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد
النهي عنه كما سيأتي وفي الثالين قرينة
على أن النهي للجوار فلذا جاز على
أن بينهما فرقا وهو أن الانتهاء عن
الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن أن
يكون المطلوب ترك وضعة أو مجاورة
لما لا مثال به فليس إلا الاتيان بجميعه
وأما ثانيا فلان مقتضى الأمر فصل
المأمورة وسقوط التكليف زائد قلنا
سقوط التكليف مقتضى مقتضى وهو
الحسن كما سبق (ولا يمانية على وجهه
بوجوبه أيضا) (التيه الكراهة) لأن
الأمر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة
ويروى عن أبي بكر الرازي أنه قال
صفة الجواز ثبت بمطابق الأمر
شرعا لكنه يناول الكراهة أيضا
بدليل أداء عصر يومه بعيد تغير
الشمس فإنه جائز مأمورة شرعا مع
كراهة مكرها وبدليل طواف المحدث
فإنه أيضا جائز مأمورة مع كراهة
مكرها قلنا المأمورة نفس
الصلاة ولا كراهة فيها وأما الكراهة
في إذا خزان وقت يكون العادة فيه
تسها بالكثرة ولا أمر بحسبه وكذا
المأمورة نفس الطواف ولا كراهة فيه
وأما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث
ولا أمر بحسبه أيضا

مقتضى الحاصل وإن بقي معلقا بغير ذلك لما أتى به يلزم أن يكون الثاني به أولا كل
المأمورة والأمر يبقى متعلقا بذلك الغير لمقتضى ما أوتى ذلك الأمر والأمر باطل
لأنه خلاف المقروض المأمورة أنه أتى المأمورة على وجهه وإن لم يبق متعلقا
لأنه لا يثبت ذلك بل كفى عن ما أوتى إتيان المأمورة على وجهه فهذا معنى إيجابه
السقوط وخروج العهدة ولما بطل الأولان تعين الثالث وهو المطلوب
والجواب عنه أن اختيار الشق الثالث اذ لا نزاع في حصول الأجزاء والامتنال بقوله
إتيان المأمورة على وجهه وإنما النزاع في أن ذلك الأجزاء هل هي من الاتيان
نفسه أو من دليل آخر ولا يلزم من عدم بقائه الأمر بعد الاتيان به حصول الأجزاء
من الاتيان لجواز أن يكون من دليل آخر كما ذهب إليه الفرقة الثانية وهذا
هو الجواب عن الوجهين الآخرين الثاني أن الأمر يقتضي حسن المأمورة
على ما تقدم وحسنه يقتضي الصحة الشرعية لأن ما لم يصح شرعا لا يحسن
فإذا صح شرعا سقط القضاء الثالث أنه لو لم يتخلص من عهده بإتيان المأمورة
على وجهه بوجوب عليه ثانيا وثالثا وهكذا وأخرج الفريق الآخر بوجوه ذكر
الشارح اثنين منها مع جواهاهما من وجوههم أن الاتيان بالمأمورة على وجهه
لو كان مستلزما لسقوط القضاء لثم المصلحة بظن الظهارة أو سقط عنه القضاء
إذا ثبت حديثه بعده لأنه إما أن يكون مأثورا بها مع تعين الظهارة أو مع ظاهرها
فإن كان الأول أم لا لم يأت بالمأمورة على وجهه وإن كان الثاني سقط
عنه القضاء لأنه أتى به على وجهه لكنه لا يأم ولا يسقط عنه القضاء بالاتفاق
أجيب عنه بأن لا يلزم عدم سقوط القضاء فإنه مختلف فيه ونحن نختار سقوطه
وبأن ما يجب عليه الاتيان به ليس بقضاء لما أتى به أولا بل هو واجب آخر مثل
ما أتى به وجب عليه بسبب آخر عند تبين الحدث لا بالسبب الأول ورد هذا إبان
ما أتى به ثانيا بما في الوقت أو بعده فإن كان الأول فهو إعادة فحينئذ
يبطل قوله بسبب آخر لا بالسبب الأول وإن كان الثاني فهو قضاء بالتحالة
فحينئذ يبطل قوله ليس بقضاء لما أتى به (قوله على أن النهي للجوار) اعني
الأرض المقصوبة ووقت النداء لأن النهي عن نفس الصلاة والبيع وأما النهي عن
إيقاعهما في ذلك المكان والوقت حتى لو كان النهي عن نفسه لم يجز إيقاع الصلاة (قوله
على أن بينهما) أي بين الأمر والنهي وهو علاوة على الجواب فاصلة أن قياس
الأمر على النهي قياس مع الفارق فلا يصح الاحتجاج المذكور (قوله أو مجاورة)
المطلوب ينتهي في الثالين المذكورين ترك المجاورة (قوله مقتضى مقتضى)

كلاهما على صفة المفعول (قوله لأن الأمر لا ينفى امر بعد ما نسخ موجب)
 لأن انتفاء الأثر يستلزم انتفاء المفعول (قوله فلا يفيد الجواز) لو قلنا
 فلا ينفى الجواز لمكان أولي (قوله لأن انتفاء الخاص) أي الجواز الواقع
 في ضمن الوجوب (قوله مع نسخ وجوبه) وله مخ وجوبه يستلزم نسخ
 الجواز الواقع في ضمن وجوبه (قوله بل انتفاء الوجوب) لقائل ان يقول
 ان انتفاء الجواز ينفى عن بقاء الوجوب فانتفاءه لا يستلزم انتفاءه فلا ينفى
 في الجواب ان يقال لا نستل ان انتفاء الوجوب لا يستلزم انتفاء الجواز كيف
 وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب هو الجواز القيد باستتاع الترتيب وذلك الجواز
 ينفى بالانتفاء الوجوب والجواز الآخر لا ينفى من دليله ولا دليل له (قوله
 لا خلافه في ان طلب الأمر) اعلم انهم اتفقوا على ان امتثال الأمر باثبات
 المأمورية بطريق وان طلبه ذلك شرط لصيرورة الصيغة امر لانه لفظ طلبه
 الفصل واختلوا في اشتراط ارادة الأمر ذلك لغير امتثال الأمر فقلنا
 أهل السنة انما ليست بشرط خلاف ما معتزلة لانه على ان يخلف امر الله تعالى
 عن ارادته لا يجوز عندنا ان كل كان مراده تعالى وبما ليس بكان ليس بحكمة
 الله تعالى ويحوز عند المعتزلة واخبروا عليه بوجوه الأول انه تعالى امر الكافر
 بالاعتقاد فلا يريد الكفر منه والأمر بخلافه مراده والأمر بخلافه من جهة
 صفة فعله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الأمر بخلافه
 خير منه بل هو سها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر مخصصا في ايقاع
 الأمر به لكان لا يخصص فيه الا غير ان السيد قديرا من عباده امضاها
 في حال يطعم امره اولواخذ ارا عن ضمير به بالانبياء عليه امر به يريد منه
 الصيغ ان يظفر احد اذارة الاتي لو كان لا يصح ضمير اذ الله لكن جعله في الحقيقة
 لمراد الله فتكون طاعة وهو باطل قلنا الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الارادة
 والأمر غير الارادة القائمة لو كان من ارادة تعالى فكانت طاعة والرضى
 بالقبض ما واجب فكان الرضى بالكفر واجبا والامر بالاطمئنان الرضى بالكفر
 غير متعين الواجب هو الرضى بالقضاء بالقبض والكفر يقتضي لا قضاء (قوله
 اذ بعض المومنين بالامان لم يتحلوا) كما تكلمنا فانهم امر وانما كان ولم يتحلوا
 فلو كان الأمر حين الارادة او مستلزاما لما لم تخلف المراد من الارادة واللازم
 باطل لأن كل ما كان فهو مراده تعالى وتعالى وما لم يكن ليس بمراده تعالى فكفر
 الكافر من ارادة تعالى وانما ليس بمراده تعالى وان كان المأمور بغيره قيل

(وزول جواره) أي الأمر (وجوبه) لأن الأمر لا ينفى امر بعد ما نسخ
 ما نسخ موجب وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال
 المشافعي ينفى الجواز اذ لا يجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لأن انتفاء
 الخاص لا يوجب انتفاء الجواز اذ لا يجب عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ
 وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس بانتفاء الوجوب بل بانتفاء الوجوب وهو الأمر
 وأما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الأمر المنسوخ بل انما جاز الكفر كسائر
 الأيام الخارجة فيها الصوم (واراد وجوده) أي الأمر (قوله) ليست شرطا لصحة
 الأمر (لا غير) لا خلافه فان طلب الأمر امتثال الأمر بشرط صيرورة الصيغة
 امر او انما لا خلافه في ارادة الأمر ذلك فقلنا ليس بشرط خلاف ما معتزلة
 بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لا ينفى عن كونه قولاً بل هو قول
 عن الأمر اذ بعض الأولميين بالامان لم يتحلوا وما جاز ذلك عند المعتزلة لم
 يتحلوا الى القول بالانكشاف والتكفير تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام

سبيل الذل قال الكفر اول وانما لا يجب عليهم القضاء بعد السلام لقوله تعالى
 قل الذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله عليه السلام الاسلام
 يجب ما قبله فاما ما تواعى الكفر لم يوجد السقوط وهو الاسلام فيعاقبون على
 تركها وحكم الوجوب ليس هو الاداء حتى يقال ان الاداء لا يصح منهم فلا يجب
 عليهم فان الايمان يجب على من علم الله تعالى انه يموت على الكفر والصلاة يجب
 على كل مسلم علم الله تعالى له لا يصلى مع ان الاداء غير ممكن منه لا بخلاف علم
 الله تعالى وخلاف علم الله يمتنع وقوعه لكليهما وجبا عليه لتوجه العذاب
 في الآخرة فكذا فيما نحن فيه وجب توجه العذاب في الآخرة وتمسك الآخرون
 بالنقل والعقل ايضا اما النقل فلقوله عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن ادعهم
 الى الاسلام فان هم اجابوا لفظا فليعلم ان عليه خمس صلوات الحمد بقائه تنصيص
 على ان اداء الشرائع مرتبط على الايمان فعلم منه انه على تقدير عدم الاجابة
 لا يرضى الشرائع اما عند الثالين بمفهوم الشرط فظاهر واما عند غير الثالين
 به فلعدم الدليل على فرضيتها لانه دليل على عدم الفرضية والعمومات الواردة
 في فرضية الصلاة واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والالم بفرض خلاف
 واما العقل فلو جهن اجد هما ان الامر بالعبادة لثقل الثواب والكافر ليس
 اهله والناس ان حصول الشرط الشرعى شرط للتكليف بالشرط والايمان
 شرط لصحة كل عبادة فلا يصح التكليف بها بدون الايمان بخلاف المحدث
 والجب حيث كانا باداء الصلاة مع فقد ان الشرط وهو الطهارة فان حصول
 الاهلية بالايمان وقبول الاستحكام قائم مقام الشرط فكان الشرط موجودا حكما
 بخلاف ما نحن فيه واما قوله تعالى ما نسلككم في سقر قالوا لم نك من المضلين وقوله
 تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكاة فحاز ان يحمله على ترك اعتقاد وجوب الصلاة
 والزكاة فلا دلالة فيها على التكليف بالعبادات فان قيل ان سقوط الخطاب
 والتكليف باداء العبادات تخفيفا لهم والكفر لا يصلح للتخفيف قلنا ذلك ليس
 تخفيفا لهم بل تغليظ لما فيه من تحقيق العقوبة في الآخرة لاجراهم عن اهلية
 ثواب العبادات نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه
 غير مفيد فكذا هنا لقائل ان يقول ان استحقاقهم للعقاب بترك الاداء اقوى واباغ
 من اخرجهم عن اهليتهم وتمثيلهم بمسألة الطبيب للعليل لا يستقيم لان اسوأ حال
 العليل ان يموت فترك الدواء في حقه تغليظ وليس فوقه شيء واما الكافر
 فلا تنهى لمراتب عذابه حتى يكون ترك الخطاب تغليظا ليس فوقه شيء (قوله)

فيعاقب عليه كما يمساقب على اصله
 الكفر وانما الخلاف في وجوب ادائه
 العبادات في الدنيا فذهب الدرا فيون
 منا الى انهم يؤمرون وهو ذهب
 الشافعي وعند عامة مشايخ ديار
 ماوراء النهر (لا) يؤمرون باداء
 (الما يحتمل السقوط منها) اي
 من العبادات واليه ذهب القاضى
 ابو زيد والاعلام يميز الأئمة ويخصر
 الاسلام وهو المختار عند الآخرين
 ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال
 الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
 بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف
 في انهم يعاقبون في الآخرة بترك
 العبادات زملة على حضور الكفر
 كما سابقون بترك الاعتقاد كذا في البرهان
 وهو الموافق لما في اصول الشافعية ان
 تكليفهم بالتقوى انما هو لتعذيبهم
 بتركها كما يعذبون بترك الاصول

(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب) اى وجوب اداء العباد الصالح حق
 المؤاخذه الاخرى لاني حتى المؤاخذه الدينية (قوله فانه بالاداء يصير اهل
 لما وعد الله تعالى) يعني ان الايمان ضد الكفر ولا ينجحان وانما جاء الحق زهق
 الباطل فصير اهل لئيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادات فانها ليست
 مانعة للكفر فلا يصير الكافر اهل لئيل الثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك
 الكفر (قوله اى من الخلق الهني) لصدق تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع
 لعنى واحد على الاستفراد اعم ان انتهى في اللغة هو المنع واختلفوا في تعريفه
 على اصطلاح الأصول على خلاف ما في حد الامر مقبولا ومن يتفاهل هو لفظ
 طلب به الكف جز ما وضع له استعلاء واختاره المصنف وبين فائدة فيرده وفيه
 اشارة الى ان المطلوب بالنهي هو الفعل كالطلب بالامر الا ان المطلوب بالنهي
 فعل مخصوص وهو الكف عن فعل آخر من حيث انه كف عنه لا من حيث انه
 عدم فعل فالاول ان يذكر هذا القيد ايضا كما ذكر (قوله لا من حيث انه مفهوم
 برأسه آ) والمطلوب بالامر ليس فعلا مخصوصا بل هو المصدرى الذي اشتق
 منه الضيغة وقيل انه القضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفيه ايضا
 اشارة الى ان المطلوب به هو الفعل بخلاف التعريف بأنه قول القائل لا تفعل
 مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي فان الظاهر من ان المطلوب به هو العدم
 كما ذهب اليه بعضهم لا الفعل قالوا والصحيح هو الفعل لان العدم غير مقدور للعباد
 فلا يصح التكليف به ويمكن ان يجاب عنه بان عدم الفعل مقصور به باعتبار
 استمراره اذله ان يفعل فيقول استمراره وان لا يفعل فيستمر عدمه وكذا الظاهر من
 التعريف بأنه ضيغة لاتعمل بأرادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامتنان هو
 العدم ثم اتفقوا على ان ضيغة النهي تستعمل في التحريم والكراهة والتحقيق ويطلق
 العاقبة والدعاء والياس والارشاد الى ما هو الاوفق والضيق وعلى انها بخلاف
 في غير التحريم والكراهة واختلفوا فيها فقيل انها حقيقة في التحريم بخلاف
 في الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالعنعنى وقيل بالتوقف
 (قوله طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ (قوله جزما) صفة تصدر محدثا
 اى طلبا جزما (قوله اى اطلب الكف) الظاهر ان اللام ههنا لغرض
 لاصلة الوضع لان الموضوع ههنا هو الكف لا طلبه (قوله يوجب دوام التوكيد)
 اشتقوا فان موجب النهي ما هو والشهور انه وجوب الانتهاء عن النهي عنه
 (قوله كما انما كرهه) ما لا يوجب الامتنان (قوله يوجب دوام التوكيد)
 (استعلاء) خرج به الدعاء والياس

(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب) اى وجوب اداء العباد الصالح حق
 المؤاخذه الاخرى لاني حتى المؤاخذه الدينية (قوله فانه بالاداء يصير اهل
 لما وعد الله تعالى) يعني ان الايمان ضد الكفر ولا ينجحان وانما جاء الحق زهق
 الباطل فصير اهل لئيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادات فانها ليست
 مانعة للكفر فلا يصير الكافر اهل لئيل الثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك
 الكفر (قوله اى من الخلق الهني) لصدق تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع
 لعنى واحد على الاستفراد اعم ان انتهى في اللغة هو المنع واختلفوا في تعريفه
 على اصطلاح الأصول على خلاف ما في حد الامر مقبولا ومن يتفاهل هو لفظ
 طلب به الكف جز ما وضع له استعلاء واختاره المصنف وبين فائدة فيرده وفيه
 اشارة الى ان المطلوب بالنهي هو الفعل كالطلب بالامر الا ان المطلوب بالنهي
 فعل مخصوص وهو الكف عن فعل آخر من حيث انه كف عنه لا من حيث انه
 عدم فعل فالاول ان يذكر هذا القيد ايضا كما ذكر (قوله لا من حيث انه مفهوم
 برأسه آ) والمطلوب بالامر ليس فعلا مخصوصا بل هو المصدرى الذي اشتق
 منه الضيغة وقيل انه القضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفيه ايضا
 اشارة الى ان المطلوب به هو الفعل بخلاف التعريف بأنه قول القائل لا تفعل
 مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي فان الظاهر من ان المطلوب به هو العدم
 كما ذهب اليه بعضهم لا الفعل قالوا والصحيح هو الفعل لان العدم غير مقدور للعباد
 فلا يصح التكليف به ويمكن ان يجاب عنه بان عدم الفعل مقصور به باعتبار
 استمراره اذله ان يفعل فيقول استمراره وان لا يفعل فيستمر عدمه وكذا الظاهر من
 التعريف بأنه ضيغة لاتعمل بأرادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامتنان هو
 العدم ثم اتفقوا على ان ضيغة النهي تستعمل في التحريم والكراهة والتحقيق ويطلق
 العاقبة والدعاء والياس والارشاد الى ما هو الاوفق والضيق وعلى انها بخلاف
 في غير التحريم والكراهة واختلفوا فيها فقيل انها حقيقة في التحريم بخلاف
 في الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالعنعنى وقيل بالتوقف
 (قوله طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ (قوله جزما) صفة تصدر محدثا
 اى طلبا جزما (قوله اى اطلب الكف) الظاهر ان اللام ههنا لغرض
 لاصلة الوضع لان الموضوع ههنا هو الكف لا طلبه (قوله يوجب دوام التوكيد)
 اشتقوا فان موجب النهي ما هو والشهور انه وجوب الانتهاء عن النهي عنه
 (قوله كما انما كرهه) ما لا يوجب الامتنان (قوله يوجب دوام التوكيد)
 (استعلاء) خرج به الدعاء والياس

الاتفاق موجب ضلوه وجوب الانتهاء في الميركان ان موجب ضرورة النهي
في اننا واما وجوب الانتهاء فحكمه من حيث هو امر بمنزلة في الحقيقة كنه
وجوب الانتهاء موجب الامر الثابت بالنهي واما موجب ضرورة النهي عنه
حراما فليس هو الحق ان وجوب الانتهاء موجب ضرورة النهي عنه حراما مقتصرا
على الفهم تأمل ثم اختلفا في انه هل وجوب دوام الانتهاء عنه ولا وجوبه والاكثر
على الاول واختاره المصنف واجمع عليه بان معنى لا تضرب مثلا لا يضرب منك
ضربا بالكره في سياق التي نعم ولقاتل ان يقول لا تضرب ان معنى لا تضرب ذلك
بل هو محله النزاع على قولك ذلك ولكن كون الكفر في سياق التي اما انما يقتضي
عموم الضرب لا في ايه اى لا تضرب باى ضرب كان ولا يقتضي عموم الزمان
والاوقات فلا يمنع وقوع الضرب في المستقبل ولا وجوب الدوام والاولى
في الانتهاء لان معنى المقتصر ان العلماء لم يزلوا في جميع الزمان والامصار يستدلون
بالتضي على دوام الانتهاء من غير تكرار فيكون اجاعا على انه وجوب الدوام الا ان يدل
على على انتفاء الدوام كقوله تعالى لا تضربوا الصلوة وانهم سكارى فانه معيد بوقت
السكر وقال قوم انه لا وجوب الدوام لانه قد ينقطع عنه في بعض الاوقات عن الصلاة
والصوم فلا يقتضي في صور اخرى اذ لا قال بالفضل قلنا انه نهي مقيد بوقت
الطهارة لانه عليه السلام روى الصلاة ليام اقرائك والكلام في النهي الطلبي
هون المقيد (قوله لا موجب) لانه لو كان موجبا لم يستقم التقسيم الا في امر انه
اما العينة او لغيره لانه حينئذ يكون للنهي لانه من النهي عنه اوله فليس مقتضى على
مذهب الاشعري لاعلى مذهبا (قوله وليس الراديه انه فيج) اى يعني انه
المراد بكون النهي عنه فيها العينة ان الفعل النهي عنه من حيث هو
وفي نفسه مع قطع النظر عن اضافته الى الغير فيج كانه ليس المراد بكون المأموره
حسنا نفسه ان الفعل المأموره من حيث هو مع قطع النظر عن اضافته الى
الغير حسن لما تقرر ان الاضافة الى الغير داخله في حقيقة الفعل الصحيح والحسن وان
فيه وحسنه لجهات يقع ذلك الفعل على تلك الجهات والاولى ان يكون الايمان
مطلقا حسنا والصلوة حسنا والكفر مطلقا فيها وليس كذلك بل الحسن لعينه
هو الايمان بالله والصلوة لله والاله واما الايمان بالجنت والطهارة وكذا الصلاة
اليها فمقتضى لعينه وكذا الكفر الى الله فيج لعينه والكفر الى الجنت والطهارة
حسن لعينه فالحسن لعينه هو الايمان المضاف الى الله بمعنى ان عين الايمان
المضاف الى الله تعالى محسن وكذا الصلاة المضافة الى الله تعالى محسن
ان الاضافة داخله في حقيقة الفعل ومجهد لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي فيج

لان معنى لا تضرب مثلا لا تضرب
منك ضربا بالكره في سياق التي نعم
(الادليل) به على (الادليل) به على
كقوله تعالى لا تضربوا الصلوة وانتم
سكارى قال المصنف قد علمت الدوام
عنه في نحو نهى الخائض عن الصلاة
والصوم قلنا ذلك نهي مقيد مع
عموم الاوقات والخوض والخوض
في الطلبي (ويقتضي النهي) لا يقتضي
كونه نهية نقصان كالجنت او جلالها
لأنه نهي كالتلزم او غير ذلك ثم لا يمنع
كل ارادة وبالحجة كل ما يستوجب الذم
في نظر المعنوي وبالحجة في المعنويات
فان ذلك يدرك بالفضل ورويه الشرح
ان لا جلا لاضاف (بل يعني كونه) اى
النهي عنه (متعلق الله) فما جلا
(في الدنيا) (متعلق) (الفقار) (الاجلا
(في العتيق) اى يكون الفعل بحيث
يستحق به فاعله في حكم الله تعالى
بالذم والعصاة فان هذا هو محل
الخلافة المحسن في الحسن وفي اختياره
لفظ يقتضي على ما وجب اشارة الى
ان النهي لا يقرم فمقتضى معنى انه يكون
فيها فينهى عنه لان النهي بوجوب
الفتح كما هو رأى الاشعري والاقوال
السابقة في الحسن جارية في الفتح
ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد
ما عرفت (فهو) اى اذا كان الفتح
مقتضى النهي لا موجب فالتح (اما
لعينه) اى عين النهي عنه سواء فيج
جميع اجزائه او بعضها وليس المراد
به انه فيج من حيث هو هو لما تقرر
من الفعل الذي اضيف اليه النهي فيج

كما ان عين الكفر المضاف الى الله تعالى قبيح فالامان من جهة وقوعه لله تعالى
 حسن ومن جهة وقوعه لغيره قبيح والكفر على عكسه واختلاف الجهة وتكونها
 مثبتا للحسن والقبح لا يضر كونه ذي الجهة حسنا لعينه وقبحا لعينه وهذا
 هو المراد بقوله بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النبي قبيح يعني ان عين
 الفعل الذي اضيف الى الغير من حيث انه مضاف الى ذلك الغير قبيح لا ان عين
 الفعل الذي نهي عنه قبيح من حيث انه نهي عنه لانه يرجع الى مذهب الاشعري
 من ان الفعل نهي عنه قبيح فالكفر المضاف الى الله تعالى قبيح من حيث انه
 مضاف الى الله تعالى ومعنى قوله باعتبار كفران النعمة باعتبار اضافته
 الى الله لانه لا يكون كذلك الا باضافته الى الله تعالى لان الكفر المضاف
 الى الجبت والطاغوت ليس كفرانا للنعمة وكذا سائر ما يكون قبيحا او حسنا
 لعينه من الافعال فان الظلم قبيح باعتبار اضافته الى غير المحل المحترم وهو مال
 المسلم والذي وباعتبار اضافته الى المحل الغير المحترم وهو الحر في حسن لعينه
 (قوله كبيع الحر) وكذا بيع المضامين والملاقيح واللواط فان الوطئ انما شرع
 في محل قابل للتوا لدبق شرعي او ملك يمين والدير ليس محل له فيكون تضديعا
 للما كذب بالخطة في الارض السجدة ومثال عدم الاهلية كالصلاة بغير
 طهارة فان الصلاة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر
 اهلية العبد لادائها على الطهارة صار فعله محدثا عسلا خروجه عن الاهلية
 شرعا فان قيل ان بيع الحر كان جائزا في زمن نبي اسرائيل ولو كان قبيح لعينه
 لما جاز وكذا الكذب قد كان يجوز لاصلاح ذات الدين وانقاذني من القتل ولو كان
 قبيح لعينه لما جاز اجيب عن الاول باننا لانسلم ان بيع الحر كان جائزا في ذلك
 الزمان بل كان يؤخذ للاستخدام لا للاسترقاق وعن الثاني باننا لانسلم انه محل له
 الكذب بل يستباح له ذلك مع قيام حرمة كافي اجراء كلمة الكفر كذا في شرح
 الهندي (قوله اي عدم المشروعية باصله) ووضع (اعلم انهم اختلفوا في التهي
 عن الشيء القبيح على مذاهب قيل انه يدل على عدم المشروعية شرعا لانفة
 باصله ووضع في العبادات والمعاملات وهو المختار عندنا وقيل بالعكس
 وقيل لا يدل فيهما اصلا وقيل يدل شرعا في العبادات لاني للمعاملات واجح
 الاول على دلالة عليه شرعا بوجهين احدهما انهم لم يزلوا يفتنون على
 البطلان وعدم المشروعية بالنهي في الانسكة والبيع مثل ولا تشكوا المشركات
 ولا تبغوا الذهب بالذهب قل عمل الاجناس والشيء الاول يدل على بطلان

وان كان ذلك لم يمس زائد على ذاته
 كالكفر والظلم والعشق فان قبحها باعتبار
 كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله
 وخلقوه عن القادة (وضع) اي من جهة
 الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل
 عرفه بوجه غير العقل قبل ورود السمع
 (كالكفر) فان قبح كفران النعمة
 من كونه في العقول (او) لعينه (شرعا)
 لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك
 (كبيع الحر) فان الشرع حصل محل
 البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل
 القادة والحر ليس بمال (وحكمه) اي
 احكم التبع لعينه وضعه كان او شرعا
 (البطالان) اي عدم المشروعية باصله
 ووضعه بخلاف الفساد فانه عبارة
 عن عدم المشروعية بوضعه لا اصله
 كما سيأتي

شرع لازم ان يكون لفظ النبي عنه مصلحة تستدعي النبي وثبوتها ايضا مصلحة
 تستدعي صحة واللازم باطل لان المصلحين ان يساونا امتنع النبي لتعارضهما
 وان كانت مصلحة النبي من جوهرية فالولي ان لا ينهي عنه وان كانت
 راجحة امتنعت الصحة واحتجوا على عدم دلالة عليه لفة بان بطلان النبي عنه
 حصاره عن سلب احكامه وليس في لفظ النبي ما يدل على سلبها حتى تكون
 الدلالة لغوية ولا في معناه ايضا لان معناه لفة اقتضاء الامتناع عن الفعل وسلب
 الاحكام ليس عينيه ولا جزؤه ولا لازمه لفة لان الاحكام الشرعية حادثة
 فلا تكون اللفة مستلزمة لها لانفكاكها عنها قبل الشرع واحتج الثاني على
 دلالة عليه لفة بوجهين احدهما انهم لم يزالوا مستدلين بالنهي على البطلان
 لفة واجيب باننا لانسلم دلالة عليه لفة لجواز ان يكون شرعا السابق ان الامر
 يقتضي الصحة والنهي لا يقتضيها فلا بد ان يقتضي البطلان واجيب باننا لانسلم
 ان الامر يقتضي الصحة لفة ولو سلم فلانسلم انه يلزم منه ان يكون مقتضى
 النهي البطلان لجواز اتحاد حكمي التقيض ولو سلم لزوم اختلاف حكمهما
 فاللازم من ذلك ان لا يكون النبي مقتضيا للصحة لان يكون مقتضى الفساد
 لان عدم اقتضاء الصحة لا يستلزم اقتضاء عدم الصحة والفساد واحتج الثالث بان
 لودل على بطلانه لفة او شرعا لتناقض التصريح بصحة النبي النبي عنه لفة
 او شرعا ولكنه لا منافضة فان الشارع لو قال نهيتك عن الربا عينه وان فعلت
 يثبت لك الملك صح من غير تناقض واجيب بان التناقض اندفع باعتبار ان التصريح
 اقوى من الظاهر فدفع البطلان لا باعتبار ان النبي لا يقتضي البطلان بل
 باعتبار ان التصريح بخلاف الظاهر قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر
 الذي يجب الحمل عليه عند الجرد عن القرينة واحتج الرابع بوجهين احدهما
 انه لو لم يدل على صحة النبي عنه شرعا في العلامات لكان النبي عنه خبر شرعي
 لان كل ما كان شرعا فهو صحيح شرعا اذ الشرعي هو الصحيح المعبر في نظر
 الشرع وينعكس بعكس التقيض الى قولنا ان ما لا يكون صحيحا في الشرع
 لا يكون شرعا فلو لم يكن النبي عنه صحيحا لم يكن شرعا بل يكون غير شرعي
 او اللازم باطل لاننا لم قطعان النبي عنه في نحو صوم يوم العز والصلاة في الاوقات
 المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء اللغوي واجيب
 بان كلامنا في العلامات لا في العبادات وباننا لانسلم ان معنى الشرعي هو الصحيح
 المعبر في نظر الشرع لان الشرعي قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا الا ان

ان الصلاة المأمور بتركها في قوله عليه السلام دعى الصلاة ايام اقر الله هي
 الصلاة الشرعية لا اللغوية والصلاة المأمور بتركها فاسدة غير معتبرة في نظر
 الشارع بل المعنى الشرعي ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة العينية بحيث
 ان لا يكون قول صلاة صحيحة وصلاة فاسدة الثاني انه لو لم يكن النهي عنه الشرعي
 صحيحا لكان ممثلا عن المكلف فلا يمنع عنه لان المنع عن المنع عتبت لعدم
 الفائدة واللازم باطل واجب بانا سلك ان يكون ممثلا لكن المنع انما لا يمنع
 اذا كان الامتناع بسبب المنع عنه واما الامتناع لذات النهي عنه فانه يجوز
 ان يمنع عنه على ان قولكم هذا مقترض بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين كانت وقوله
 عليه السلام دعى الصلاة ايام اقر الله فان تنكح المشركين وصلاة الحائض
 ممثعة شرعا وقد منع هذا بيان حكم القبيح لعينه واما حكم القبيح لغيره اني
 لو صفه وهو الفساد فاختلوا فيه ايضا لان النهي هل يدل عليه لغة لوشى عاقل
 يدل لغة لا شرعا وقيل بالعكس واجب الاول بانه لو دل شرعا لناقض نصريح
 الصحة واللازم باطل فان الشارع لو قال لا تصل في مكان كذا وان صلحت فيه
 صححت صلاتك لم يكن يناقض كما مر واجب عنه بمنزلة ما مر من ان بطلانه على
 الفساد ظاهر فوالنصريح بالصحة اقوى منه وقد يترك الظاهر لمظهر اقوى منه
 واجب الثاني بانهم لم يخلوا مستبدلين على تحريم صوم يوم الغدير بالنهي لموصفه
 ولم يترك احد فصلا راجحا على ان النهي جديفة تدل على فساد النهي عنه واجب
 بانهم ان ارادوا بالتبليغ صحة الاصل دون الوصف فممن وان ارادوا عدم صحتهما
 معا فهو ممنوع ومما ينبغي ان يعلم ههنا معنى البطالان والفساد للصحة فالصحة
 في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مستقلا للقضاء وعند المتكلمين
 عن موافقة امر الشارع وجب القضاء ام لا فصلا من ظن انه منطهر وليس
 كذلك صحيحة عند المتكلمين لو اقرته امر الشارع بالصلاة على حسب حاله غير
 صحيحة عند الفقهاء ليكونها غير مستقلة للقضاء وفي المعاملات بمعنى الصحة
 كون العقد سائما لترتيب محرماته المطلوبة شرعا كالبيع للملك ومعنى البطالان
 في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها
 وخروجهما عن كونها سائما مفيدة للاحكام ومعنى الفساد ايراد البطلان عند
 اصحاب الشافعي وقيم ثالث عندنا غير البطالان وهو ما كان مشروطا باصله غير
 مشروعا بوصفه كافي للكشف (قوله وليس ركنه) ولو قال وليس بشرطه لكان اوفق
 لقوله السابق ولا يكون من الشروط فان قيل ان النهي بطلانه لم يصدق على البطلان

(واما ذلك) القبح (الغيره) اي غير النهي
 عنه حال كون ذلك الغير (وصفا)
 لازما للنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه
 ولا يكون من الشروط سواء صدق
 على الملزوم نحو صوم الايام المنبهة
 اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا
 كالتن فيه كلابو جد البيع يوجد الثمن
 ليكته لا يصدق على البيع وليس ركنه

ولا ركنه كذلك ليس وصفه لانه من قبيل الاجزاء والوصف من قبيل المطلق
قلنا لانه بالوصف المذكور مالا يكون مقصودا اصله من اركان من المطلق
او من المطلق والتميز وصف بهذا المعنى كانه كرو الشارح (قوله لانه وسيلة الى
البيع) قيل ان كونه وسيلة الى البيع لا يتحقق كونه جزءا لجزا ان يكون جزءا
جزئي للمعنى وسيلة الى الآخر والاخر مقصودا اصلها في الاول في الاستعمال على
حدهم كونه جزءا ان يقول ان البيع يجوز مع عدم التميز ولا يجوز مع عدم البيع
ولهذا لم يجز بيع مالم يكن في ملكه نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون التميز لانه
مبادله مال بمال على التراضي والتلفظ بمقتضى البيع لا يصح شترعا بدون ذكر
التميز كالبيع المباح خص البيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فيقولون وكننا
مخالفين للمعنى فيقولون ان يقول ان اجزاء الكل متساوية في مكوونها مقصودة
في الكل الا ترى ان الكل ينشأ باشتداد جزئ كان فلا يكون واحد من الاجزاء
وسيلة الى الآخر (قوله فان المعنى الواجب للتميز غير الصوم) لان الصوم نفسه
متميز عن غيره اما كاعتلى قصد القرابة وفهر التمسك لثقله هو لهما واللهن
فهم لا يجوز لكونه اضرارا عن ضيافة الله تعالى في هذه الايام لانه ايام اكل
ومحرم فان قيل ان الاضرار عن ضيافة الله تعالى في تلك الايام وتزلة الاجابة
لقد عوذ الله فيها ليس غير الصوم في تلك الايام بل هو عينه فيكون فيما لم يبد
صكرك السكون فانه عين السكون وبالعكس قلنا ان الصوم هو الامساك عن
المفطرات في تلك الايام من الطلوع الى الغروب والاعراض في تلك الاجابة ليس
بغيره بل لازم لوجوبه الخارج صلاحي عليه فربما نك عنه فيكون غيره
في الطلوع المعينة ان النهي ورد عن عين الصوم في هذه الايام فيكون فيه
لغيره لا يفرق بمصرفه الى غيره بدول عن الحقيقة فلا يجوز الابدال ولا يجب عنه
ان النهي من الافعال الشرعية يقتضي فعلها لغيره عند الابدال فيكون فيه
الى التميز لعينه اذ لو وقع لذاته لمكان مشروعا ولادليل هنا اقوال الصوم من حيث
انها مضاف الى الايام المنهية في عينه صكك الايمان من حيث انه مضاف الى
الافعال الشرعية فيكون لعينه في كل كثر من حيث انه مضاف الى الله تعالى على
ما تقدم من ان الاضافة في باب المضمن والبيع داخله في حقيقة الاضمال ومن
حيث كونه اعراضا عن ضيافة الله فيجوز لغيره لان الاعراض عن ضيافة الله
ومقت لازم للصوم المضاف الى الايام للتميز فصار يجب الفصل في نظري الاول
وعلى نظر الى الثاني (قوله وبالعكس) فان بوجوه الاضلال بالمعنى

لانه وسيلة الى البيع لا مقصودا على
التميز من غيري الا ان المقصود (كصوم
والايام المنهية) فيكون في هذا من ايام
لذلك الميزان فان المعنى الواجب للتميز
غير الصوم لكونه متصل به ووصفه
وهو الاضرار عن ضيافة الله تعالى
(لو كان كونه في تلك الايام امر (لا يجوز)
للمعنى عند تصورهما في جهة في جهة
فيكون في جهة في جهة في جهة في جهة
النداء اشتغال عن السعي الواجب
اولا كقطع الطريق لانه لا يصدق
على السفر (كالباع وقت النداء)
فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي
الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي
محذور للبيع قابل للافتكاه عنه الا ترى
ان البيع قد يوجب بدون الاخلال
بان يتساعا في الطريق ذاهبين
وبالعكس

بدون البيع بالملك في بيته قال السمرقندي وفيه بحث اذ لا يملك ان يملك تركه
 السعي عن البيع وقت النداء حالة التركة اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في مطلق
 الانفكاك (قوله والنهي المطلق آ) لما بين معنى القبح لعينه ولغيره وذكر اقسامه
 شرع في بيان ان النهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه ولغيره ماذا
 يقتضي من انواع القبح اذ لا نزاع في ان النهي المقيد بالقرينة يجري على مقتضى
 القرينة وبنيانه ان النهي اما عن الافعال الحسية او عن الافعال الشرعية فان
 كان الاول فالاصل فيه انه يقتضي القبح لعينه بالاتفاق لان الاصل ان يكون
 عين النهي عنه فيها سواء كان قبح عينه قبح جميع اجزائه او بعض اجزائه الا ان
 يقتزن بالقرينة الدالة على ان النهي لغيره لا لعينه فيقتضد يكون قبحا لغيره ثم ذلك
 الغير ان كان وضعا فحكمه حكم القبح في كونه باطلا وان كان مجازا لا يكون
 في حكم القبح لعينه وان كان الثاني فالاصل فيه عندنا انه يقتضي القبح لغيره
 الا ان يقتزن بالقرينة الدالة على ان النهي عنه لعينه كبيع الحر والملا فصح
 والمضامين فيقتضد يكون قبحا لعينه وعند الشافعي يقتضي القبح لعينه كالنهي
 عن الافعال الحسية الا ان يقتزن بالقرينة الدالة على القبح لغيره ثم اختلفوا في معنى
 الحسي والشرعي قيل الحسي ما يعرف حسا ولا يتوقف تحققه على الشروع
 كالزنا والقتل وشرب الخمر والشرعي ما يتوقف تحققه على الشروع ويعرف به
 كالصوم والصلاة والبيع والاجارة والتكاج والطلاق والعناق واعترض عليه
 بان مثل الصلاة والصوم وغيرهما لا يتوقف تحققها على الشروع بل قد يوجد من
 المكلف قبل ورود الشرع ايضا واجيب بانهم نعاطوها قبل ورود الشرع
 باعتبار انفسها وفعاليتها اللغوية لا باعتبار كونها عبادة وعقودا معتبرة
 في الشرع فلانها من هذه الحسية تتوقف على الشروع ورد بان التوقف فيقتضد
 على الشرع هو وصف كونها عبادة وعقودا شرعية فيلزم ان يكون جميع
 الحسيات داخلا في الشرع لان وصف كون الزنا وشرب الخمر معصية وحراما
 لا يتحقق بدون الشرع بل يتوقف عليه وقيل الحسي ماله وجود حسي فقط
 والشرعي ماله وجود حسي وشرعي معا ياركان وشرايط معتبر في الشرع
 واختاره في التوضيح وقيل الشرعي ما كان موضوعا في الشرع فحكمه مطلوب
 فيه والحسي بخلافه واختاره الشارح (قوله او يكون الفعل شرعيا)
 عطف على القرينة ولا يخفى عليك ان كون الفعل شرعيا لا يصلح مانعا عنه
 للشافعي وانما يصلح لذلك عندنا فلا يحسن عطفه على ما قبله لان كون القرينة

(والنهي المطلق) عن القرينة الدالة
 على القبح لعينه ولغيره (عن الافعال
 الحسية) وهي ما لا يكون موضوعا
 في الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالسنة
 والميث والواطاة والزنا (بقتضى الاول)
 يعني القبح لعينه لوجود مقتضى وهو
 النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع
 وهو القرينة او كون الفعل شرعيا
 (كالتظلم) فان قبحه مركز في العقول

الدالة على كون النهي لغريه مانعا لتفادي بشا وبش (قوله ولو في الشرع أم لا) لا ينسب لما ذكره في تعريف الحسي ان يقول من غير حكم مطلوب منه في الشرع لان ما ذكره ينسب تعريف الحسي بما لا يتوقف تحقيقه على الشرع وهو من باب ما ذكرناه (قوله المقارن) صفة للنهي (قوله عن الظاهر) وهو ان يكون للفتح لغريه لان الظاهر في اللفاظ هو الحمل على الحقيقة وحقيقة النهي عن الحسيات هو الفتح لغريه (قوله لوجود المانع) وهو القرينة الصارفة عن الظاهر (قوله وهو الاذي) لقوله تعالى يستلويك عن المحض قل هو اذى قاضوا لواء النساء (قوله ولذا) اي ولكون النهي للمعاصي (قوله ثبت به) اي بوطي ٢ الحائض (قوله الحل لان زوج الاول) رجل طلق امرأته ثلاثا فانقضت عدتها وتزوجت باخر وقت حيضها فوطئها الثاني حال الحيض ووطئها ثالث الزوج الاول بوطي ٢ الثاني حال الحيض وكذا ثبت بالنسب منه لو ولدت لستة أشهر وبكمل المهر اي تأخذ تمام المهر من الزوج الثاني لا يصحح الحسي ليكون الوطئ حراما ولا يطل بذلك الوطئ ٢ احصان القذف بل يحذف لان الوطئ لا يصح العفة عن الزنا وهو الشرط في احصان القذف (قوله والنهي المطلق) عن الافعال الشرعية اعلم ان الافعال الشرعية المنهي عنها ان دل دليل على ان فعلها لغريه فيبطل بالاتفاق كبيع الملاهي والمضامين والخروان دل على ان فعلها لغريه فذلك القبران كل مجاورا فهو صحيح مكره كالمصلاة في الارض المخصصة وان كان وصفا لازما فصحيح باصله فابعد بوصفه عندنا خلافا للشافعي فانه يقول انه باطل كالتنهي لغريه وان لم يدل دليل على انه لغريه او لغريه بل النهي ورد بطريق صحيح باصله فابعد بوصفه عندنا ايضا خلافا للشافعي فانه يقول انه باطل كالتنهي لغريه وما ذكره في التلويح من انه حينئذ يصح باصله ولا يصح بوصفه لعدم الدليل على ان فعله بوصفه فليس بصواب كيف وانه لو لم يفسد بوصفه ايضا لم يكن صحيحا باصله ووصفه اذ لا واسطة بين الصحة والفساد حينئذ يكون النهي لغوا في الخلاف يشاوبين الشافعي في مسئلتين كما صرح به المصنف حيث قال الاول ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي الفتح لغريه وصفا عندنا فيصح باصله ولا يفسد بوصفه واستدل بما حاصله ان النهي عند فعل شرعي وكل فعل شرعي يمنع حرمة الشيء على اصله فالنهي عند منع جريان الشيء على اصله دون وصفه فيصح اصله ولا يفسد بوصفه اما المصنف في قوله طلع بان الحائض اذا نكحت

ورد به الشرع ام لا (والنهي) عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضي (الشك) يقتضي الفتح لغريه لوجود المانع (في الوطئ) يعني في خصوصية كون ذلك الغري هو الوطئ فيكون النهي عند (كالاول) يعني الفتح لغريه في ان كلا منهما باطل الا في الاول فيصح لغريه وهذا الغري (كأنما) فانه فيحل حسي ويصح القربة وهو نصيب السبع والبراف النساء (بالحسب) عطف على الوصف اي لا يكون النهي عند من صورته كون الغري المحذور كالأول حتى يكون قبيحا لغريه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي (كوطي الحائض) فان الدليل دل على ان النهي عن حرمة ما نهى للمحذور وهو الاذي ولذا ثبت به الحل لان زوج الاول والتسب وتكميل المهر كالدخول في غير حال الحيض واحصان الزوج ولا يطل به احصان القذف (و) النهي المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلاة والبيع يقتضي (اول الثاني) يعني فيهما لغريه وصفا

فلا بد لولا منع جريان النهي على اصله لكان اصله فاسدا غير صحيح للنهي عنه
كوصفه فيمتنع وقوعه من المكلف فلا يمنع عنه لان المنع عن المنع حيث فان
قل ان الحال هو المنع عن المنع بغير هذا المنع كالحاصل بمتنع فحاصله اذا كان
خاصا بغير هذا التحصيل واما المنع عن المنع بهذا المنع فليس محال بل كان
مانهيا كذلك اجيب عنه بان هذا ينفي الاختيار وبعدم الابتلاء لانه اذا كان
ممتعا بهذا النهي لا يكون وجوده في المستقبل متصورا شرعا اذ نصوره الشرعي
لا يكون الا بمشروعية واذا كانت مشروعية امتنع وجوده الشرعي لا محالة
فيبطل الاختيار ويسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهي ابتلاء
كالامر فان قيل انه منقوض لقوله تعالى ولا تتكلموا ما تكلم آياؤكم فان تكلم
الاماء لا تصور وجوده ابدا لما تنعاه بالنهي اجيب عنه بان النهي فيه معنى النفي
مجازا فان قيل ان ادنى درجات المشروعية الصحة والاياحة وقد انتفى بالنهي
فكيف يصح باصله قلنا النهي انما يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد
سلوكه كالمالك للبيع وسقوط القضاء للصلاة فنقول يصححه اصلا لا بلا حته وقال
الشافعي ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لعينه فيبطل
النهي عنه كافي الافعال الحسية واستدل عليه بوجهين احدهما التحضيص ما ذكره
فخر الاسلام من ان النهي المطلق نوبان نهى عن الافعال الحسية ونهى
عن الافعال الشرعية وكل من القسمين يقتضي القبح لعينه عند الشافعي لان
العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة اذا الحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء
القبح حقيقة كالاخر في اقتضاء الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى
كان حسنا لتعني في عينه الا بدليل فكذلك النهي في صفة القبح وهذا ان المطلق من
كل شيء يتناول الكامل منه ويحتل القاصر والكمال في صفة القبح في القبح لعينه
فمن قال انه يكون مشروعا في الاصل فيجوز في الوصف بجمله مجازا في الاصل حقيقة
في الوصف وهو عكس الحقيقة وقلب الوصف انتهى ولما ورد على ما ذكره
فخر الاسلام المنع باننا لا نسلم ان العمل بحقيقة كل قسم واجب ودعوى الضرورة
بقوة لا محالة باطله فانه لو كان واجبا لاسد بان المجاز وذلك باطل وباننا لا نسلم
ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة فان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وصفتة وما نحن
فيه ليس كذلك لان ثبوت القبح ليس بطريق استعمال اللفظة فيه بل بطريق
الاقتضاء على ان قياسه على الامر من قبيل اثبات اللغة بالقياس وهو باطل
عندنا المصنف الى ما ذكره من التحضيص والاختصاص لكنه رد عليه ايضا اناس

(فيصريح) النهي عنه حيث (باصله
وان فسد بوصفه) لان كون الفعل
شرعا يمنع جريان النهي على اصله
كما سياتي ان شاء الله تعالى
(قال الشافعي) النهي المطلق عن
الافعال الشرعية يقتضي (الاول)
يعني القبح لعينه فيبطل النهي عنه
حيث (لاقتضاء الكمال) اي كمال
النهي فان المطلق متصرف الى الكامل
(الكامل) اي كمال القبح وهو الذي
لعينه (كافي الامر) اي كالاقتضاء الكافي
في الاخر فان مطلقة ايضا يقتضي
الحسن الكامل كما سبق (وللتضاد
بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز
ان يكون النهي عنه مشروعا

ان المطلق كل شيء يتناول الكامل منه لكون قوله ان الكمال في القبح عينه
 ان اراد به انه كذلك في الحسايين ففهم والكلام ليس فيه وان اراد به ليس كذلك
 في الشرعيات او مطلقا فهو ممنوع بل الكمال فيه في القبح لغيره ابقاء للنهي على
 حقيقته لانه لو كان فيها عينه كما قاله الشافعي لخرج النهي عن حقيقته لو كان
 نسخا وان كان ان النهي يقتضي العصية والشرعية تقتضي الرضى لان
 الشرعية استبعاد من الشارع لعماده بوضع طريق بوصول المردى الى الله تعالى
 فيضادان واجاب عن الوجه الاول بما حصله ان القياس على الامر قياس مع
 الفارق وعن الثاني بمنع التضاد بينهما مستندا لاختلاف جهة الشرعية
 والعصية ثم ذكر الخلاف الثانية بقوله وبقتضى النهي الفساد في الوصف
 لا البطالان خلافا له (قوله كمال المتقضي) على صيغة اسم المفعول (قوله
 بطل المتقضي) على صيغة اسم الفاعل (قوله لان النهي عنه يجب ان
 يكون متصور الوجود) ذكره بنا لما ذكره في الجواب والاولى ان يذكره
 دليلا مستقلا على المذهب من انه يصح باصله وينفذ بوصفه كذكر القوم لانه
 لا يصلح الزام القسم اذا خصم لا يلزم وجوب تصور وجود النهي عنه وانما قال به
 علما ولما قال محمد في كتاب الطلاق في الرد على من قال اذا طلق الرجل امرأته
 حالة الحيض او في طهر جامعها فيه لا يقع الطلاق ان التي عليه السلام نهى عن
 صوم يوم الخبر انها ناعما تكون او عملا تكون والنهي عما لا يكون لغوا لا يقال
 الا على لا تبصر والادعى لا طهر فيكون عما تكون ثم اتفق علماء الحنفية على وجوب
 تصور وجوب النهي عنه واستدلوا به على المذهب توضيحه ان الله تعالى اتى
 بما دله الامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه نال ثوابه ومن عصاه استحق
 عقابه والاتباع بالنهي انما يحقق اذا كان النهي عنه متصور الوجود في المستقبل
 بحيث لو اقدم عليه بوجد حتى بقي العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فعقاب
 او يكف عنه فيكون الاتيان والترك مضافا الى اختياره ولو لا تصور
 وجود النهي عنه ممكنا لكان عدم النهي عنه لعدم امكانه في نفسه لا امتناع
 العبد عنه باختياره فلا يشاب عليه فيصير النهي نسخا والنهي خلافه لان النهي
 يصرف في الخطاب المنع عن فعل النهي عنه باختياره والسبح تصرف في الحكم
 المنسوخ برفع مشروعية حتى لا يشاب على امتناعه عنه لو لم يعلقه باختياره
 كما في التوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات في الاشباب على امتناعه
 لا يشان على امتناعه عن شرب الخمر لعدم وجدانه اياه فكان بين النهي الحقيق

(قلنا) في الجواب عن الدليل الاول
 (كمال المتقضي) بعض القبح (هنا)
 اي في النهي (بطل المتقضي) وهو
 النهي حيث لا يسبق النهي على حمله
 بل يكون نسخا (خلافه) اي بخلافه
 كمال المتقضي (اي في الامر حيث
 لا يبطله كمال الجس في حقيقته وبقوله
 لان النهي عنه يجب ان يكون متصور
 الوجود بحيث لو اقدم عليه لو وجد
 حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم
 على الفعل فعقاب وبين ان يكف
 عنه فيشاب بالمتناعه بخلاف
 النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق
 متصور الوجود شرعا كالتوجه
 الى بيت المقدس وحل الاخوات
 وكون النهي مطلقا الى النسخ في بعض
 الصور لا يضر لانه مجاز عن النبي ثمة
 والمعبر بالمعاني لا بالصور

وبين القبح لعينه متافاة كما بينه وبين النسخ فلا يكون احدهما هو الآخر فلا بد
 ان يكون النهي عنه متصور الوجود في المستقبل حتى لا يكون نسخا فاذا كان
 متصور الوجود يكون صحيحا باعتباره وهو المطلوب فان قيل لاشتمال بينه وبين
 النسخ والقبح لعينه متافاة فكيف وانه قد يكون طريقا الى النسخ نحو
 ولا تنكحوا ما نكح آبائكم ولا تنكحوا المشركات وقد يجمع مع القبح لعينه كالنهي
 عن الزنا وشرب الخمر قلنا ان النهي في الاول مجاز عن النبي وكلامنا في حقيقة
 النهي وانما لا يمنع اجتماع النهي والقبح لعينه في الافعال الحسية لان القبح
 لعينه لا ينافي وجود الفعل الحسي حسا لا مكان وجوده مع كونه قبيحا لعينه
 وانما يمنع اجتماعه معه في الافعال الشرعية وما ذكر من الزنا وشرب الخمر من
 الافعال الحسية فان قيل انهما قد يجمعان في الافعال الشرعية ايضا كالنهي عن
 بيع الملاهيح والمضامين قلنا هو مجاز عن النبي ايضا والحاصل ان النهي في الافعال
 الحسية على حقيقته مع كون القبح فيها لعينه لا مكان الاجتماع وانما النهي عن
 الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لعينه ايضا مجاز عن النبي لانه لا يمكن
 الاجتماع بخلاف النهي عن الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لغيرة فانه على
 حقيقته لانه طلب الكف عن الفعل باختيار المكلف وذلك لا يكون الا فيما يمكن
 وجوده في المستقبل ولا يمكن ذلك الا فيما قبح لغيرة والهي المطلق عن القرينة
 حلتا في الشرعية على القبح لغيرة عملا بحقيقته (قوله واعترض بان امكان
 الفعل آه) حاصل مما ذكره الفزع الى في المستصفي ان مثل الصلاة والصوم والبيع
 في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغو بل للعرف الضارعي بين
 اهل الشرع وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيقضي على معانيه اللغوية كقوله
 تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبائكم واعترض عليه ايضا صاحب القواطع
 بان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وتجاوز الشرع فبالنهي امتنع
 الجواز لم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيه صح النهي بناء
 عليه مثلا العبد مأثور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار
 واما صبره عبادة فالى الشارع في يوم النحر لما زال اذن الشرع علم ببقائه
 صنوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد والحاصل ان الفعل الشرعي
 يجوز النهي عنه باعتبار وجوده الحسي لا مكايه ولا يحتاج الى امكان وجوده
 الشرعي واجب عنه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته
 ولا امساك المخصوص بدون اعتبار الشرع لانه صوما كالامساك

واعترض بان امكان الفعل باعتبار
 اللغة كاف في النهي فلا نسلم احتياجه
 الى امكان الفهم الشرعي وجوابه ان
 كل فعل فهمي عنه فانما يعتبر امكانه
 بالتفهم الى ما ينسب اليه من الحسن
 والعقل والشرع مثلا اذا نهى
 الانسان عن الطير ان قاتما بعد لغوا
 لا يمنع صدوره عنه حسا وكذا
 اذا نهى عن اطاعة العقل للامور
 الغير المشايهة للفضيلة فانما بعد لغوا
 لا يمنع عنه عقله فظهر ان الفعل
 الشرعي اذا فهمي عنه فان كان
 ممثلا شرعا بعد عبا فوجب ان يكون
 متصور الوجود شرعا حتى لا يعد
 عبا ولغائلا ان يقول ان اريد بوجوب
 التصور وجوبه قبل النهي فليس
 لكنه لا يفيد الجواز ان يمتنع بعده ولا يعد
 عبا نظرا الى الامكان السابق وان
 اريد وجوبه بعده فمتنوع لا بد من الدليل
 عليه

النية في الليل فاذكره صلح القواطع لا يصح حقيقة الصوم ورد بأنه لاحقيقة
 للصوم شرعا الا امسأله من الخبر ان الغروب مع النية وهذا متصور من العبد
 وقضائه الشارع عنه حتى صار يوم الخميس ليلة الثلاثاء يكون عبادة يترتب
 عليها التوب فالاولى في الجواب عنه ما ذكره الشارح من ان انتهى عن الفعل
 الشرعي لا بدله من تصور وجود المنهي عنه شرعا حتى لا يعد عبادة لا يكفيه
 تصور باعتبار معناه العنوي ولا باعتبار وجوده الحسي والعقلي فان قيل ان
 الخائض نيت عن الصوم والصلاة مع ان وجودهما متع شرعا ابدا اجبت
 بان انتهى فيهما بمعنى التي مجازا لكون ففهمهما لعينه بالقرينة الدالة عليه
 كما في بيع الملاقيع والكلام في الامر المطلق عن القرينة وقد يجاب عنه
 بان الانسحاب وجودهما متع شرعا وانما يتع ان لو كان المعنى الشرعي هو الاعتبار
 شرعا وليس كذلك بل معناه ما يصحبه الشارع بذلك ولو كان المعنى باطلا وجلا
 الخائض وصومهما باطل مع وجود تسمية الشارع (قوله ويمكن انه يجاب
 عنه) فانه يشعر بضعف هذا الجواب والحال ان المراد ليس الوجود
 التصوري في المستقبل لاني الماضي لان التلا بانهي لا يكون الا ما كان التصور
 في المستقبل (قوله كالاحرام والطلاق القاسدين) فان المحرم لو جامع قبل
 الوقوف بعرفات واحرم مجامعا لاهله بقصد احرامه وجده ويجب عليه المضي مع
 ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام لم يجب عليه الجزاء وهو
 دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء في العلم القابل وهو دليل على
 فساده كالطلاق المحظور وهو الطلاق في الخيف (قوله والحلف على معصية)
 فانه انما يحلف على معصية يلزمه الحث في بيته ويكفر عنه وهو دليل على
 مشروعيته (قوله كبيع المضامين والملاقيع) فانه باطل بالاتفاق لصدم
 ان كن وهو مبادلة مال بمثل فكان انتهى فيه مجازا عن التي فكيف تسعها
 وفي التوضيح ان النكاح بغير شهود مثل بيع المضامين والملاقيع في البطلان لانه
 مع قوله عليه السلام لانكاح الاشهود فيكون باطلا وفي التهية المراجعة لافساد
 في بانه النكاح هو الباطل لان ثبوت الملك في باب النكاح مع الثاني وانما ثبت
 الملك ضرورة لتحقيق المقاصد من حل الاستمتاع للتولد والتأسيس فلا حاجة
 الي عقد لا يضمن المقاصد ولا يثبت الملك وهو الفاسد لان ما ثبت ضرورة
 يتقارر بقاها فظهر منه ان كل نكاح وردي غير صحيح كمنكاح المحلوق والنكاح
 المشهور الوقت وغيرها باطل وانما خبروا عن بعضها با فاسد اشارة الى الفرق

تدل فيها على نية على ان الفسخ (غيره) اي غير النهي عنه (الكرامة) منصوب ايضا على الفعولية (في المحاور)

يمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب
 التصور وجوبه وقت الانتهاء من
 الفعل وهو السجود كان الاعتبار
 في الامور وجوب تصور الاشكال
 في السجود هكذا يجب ان يفهم
 هذا المقام (و) قلنا في الجواب عن
 الدليل الثاني (جهة الشرع)
 والمعصية مختلفة اذ الشرعية بالظن
 الى الاصل والمعصية العقلية بالظن
 والشروعات تضمن هذا المعنى
 كالا حرام والطلاق القاسدين
 والصلاة في الارض الفسوبة والبيع
 وقت الفداء والحلف على معصية
 فاذا اختلف جهتها (فلا تضاد
 بينهما) لانه يقتضي اتحاد الجهة
 (و) النهي عن الافعال الشرعية
 المقارن (بالقرينة) الصارفة عن
 الظاهر يقتضي (ما يتبعه) القرينة
 فنصل الفساد بقوله (فيماء) اي
 يقتضي النهي في صورة تدل فيها
 القرينة على ان الفسخ (لغيره) اي عين
 النهي عنه (الطلاق) منصوب
 على انه مفعول بنفسه المندوف
 (كبيع المضامين) وهي ما في اصلا ب
 الاياه (و) بيع (الملاقيع) وهي ما في
 ارحام الامهات فان الشرع جعل
 محل البيع المال المتصور حال العقد
 ليحصل الفائدة والمال في الصلب والرحم
 لا مال في فساد ربه عبادة لا يخلو
 في غير محله كضرب الميت وخطاب
 الجساد (و) يقتضي النهي في صورة
 الجساد (و) يقتضي النهي في صورة

أي هيئة الصلاة كان ذلك التعريفا ورا
 للمعنى عنه لا وصفها لازما له
 (كالصلاة في الأرض المخصوصة)
 فإن الدليل قبله على أن النهي عنها
 للمجاور وهو الشغل بالمكان
 المنصوص فيه فيكون مذكروها
 واجبة غير مبنية بل هي أن لا يصح كإقال
 أحدهما إلا ما عساه والزبدية وبعض
 المتكلمين لأن الصلاة تستل على
 حر كائ وسكنات والحركة شغل
 حين بعد ما كان في حين آخر
 والسكون شغل حين واحد في زمانين
 ففعل الخير جزء ما بينهما وهما
 جزء الصلاة وجزء الجزء جزء وشغل
 الخير في هذه الصلاة منهي عنه
 لأنه كونه في الأرض المخصوصة
 وهو منهي عنه فكان جزء هذه
 الصلاة منها عنه فاستحال أن يكون
 مأمورا به فإمكان هذه الصلاة
 مأمورا بها إذا الأمر بالكل التركيبي
 أمر بالجزء واجب بان المعتبر في جزئية
 الصلاة شغل ما لا فساد فيه ولا
 تشدد كل صلاة بل الفساد في تعيينه
 الخارج من تعيين متعلق وهو المكاني
 المخصوص وفساده أيضا لا يكون
 من حيث تعيينه المكاني بل من حيث
 اتصاله بالتعدي وذاتها يفتك
 عن ذلك الشغل المتعين بتعين مكله
 بان يلحقه إذن مالكه أو يشغل مكله
 إلى المصلح أو إلى بيت المال ولا يتصور
 مثله في الصلاة في الوقت المكرره
 لأن تعيينه في السببية ولا في الصوم

بين المختلف فيه في صحته وفساده وبين التفريق عليه على بطلانية فعله
 من الخلقة بالفساد وعن الاتفاقية بالباطل وهل يرتب عليه الحكم التكاح
 مع بطلانه قلت نعم يرتب عليه بعض أحكامه من سقوط الجديوث السب
 ووجوب العدة والمهر شبهة العقد كما في التلويح ويعارض بها في الاستم وشي
 أن تكاح المجاور قبل فاسد فترتب عليه الأحكام وقبل باطل فلا ترتب عليه
 الأحكام فإنه صريح في الفرق بين الفاسد والباطل في باب التكاح (قوله وهما
 جزء الصلاة) فيه أن لا نسلم أن الحركة والسكون جزءان من الصلاة لأنهما
 عبارة عن أركان مطلوبة وأفعال مخصوصة اعتبرها الشرع ولا شيء من تلك
 الأركان عين الحركة والسكون بل هما وصفان لازمان لها غير متفكرين عنها
 في وجودها الخارجي واشتغال الصلاة على الحركة والسكون ليس اشتغال الكل
 على الجزء بل اشتغال الموصوف على الصفة فعلى هذا لو كان الاعتراض
 بالوصف اللازم منه على أن وصف الجزء وصف لكل أولي (قوله واجب
 بان المعتبر في جزئية الصلاة) واجب عنه القسائي بان الصلاة في الدار
 المخصوصة ليس مأمورا به من حيث أنها صلاة في الدار المخصوصة بل من حيث هي
 صلاة مطلقة وحينئذ كون جزء الصلاة المطلقة منها عت من وجب والهيئة الخاصة
 لها بعد الجمع وإن كانت منها عنها لكن لا تكون موجبة لنهي الصلاة المطلقة
 ضرورة كونها غير لازمة لها إذ الصلاة المطلقة قد تحقق بدون تلك الهيئة
 والملزوم لا يتحقق بدون اللازم وإذا كانت الصلاة المطلقة غير منهي عنها فعدائي
 بها لأنه عدائي بالصلاة المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون عدائي بالمأمور بها
 فيصح نظيره ما إذا قال السيد لعبد خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فإنه
 إذا خاط الثوب في الدار المنهي عنها يقطع باطاعته من حيث أنه خاط ويعصيته
 من حيث أنه دخل فيكون فعل الخياطة مأمورا به ومنها عنه من وجهين انتهى
 حاصله أن المأمور به هو الصلاة المطلقة والنهي عنه هو المقيدة ولا يلزم من فتح
 أحدهما فتح الآخر فإن قيل ذكر في المختصر أنه إذا أمر الأمر بفعل مطلق نحو
 اضرب من غير تعيين ضربا ما فإن المطلوب فردما من الأفراد الممثلة لتلك
 الماهية لأنفس الماهية المشتركة الكلية لأن القرض تحصيل المطلوب والمشاركة
 وإن كانت هي المطلوبة ظاهرا لكنها مستحيلة الوجود في الأعيان فوجب
 حمل الأمر على طلب الجزئي المقيد وإن كان ظاهرا في المشترك لأن القاطع
 لا يعارض الظاهر فكيف يصح القول بكون الصلاة المطلقة مأمورا بها فقلنا

الطلب بالامر المطلق هو الكلي الطبيعي والمادية لا بشرط شيء لكن لان
حيث كونها جزئيا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الاكثرون بل من
حيث انه يوجد بشئ يصديق هو عليه ويكون عنه بحسب الخارج وان تقاربا
بحسب المفهوم والحاصل ان المطلوب هو المادية من حيث هي لا قيد الكلية
ولا قيد الجزئية وان كانت لا تنفك في الوجود عن احدهما فان الاول مستحيل
الوجود والثاني ليس بدلول الامر المطلق واما المادية لا بشرط شيء فلا يستحيل
وجودها لان الكلية المتأدية للوجود المعنى ليست قيدا فيها فلا يلزم ان يكون
المطلوب هو الجزئ من حيث هو جزئ كما ذكره ان الحاجب ولا المشترك المقيد
بالكلية كما ذكره البعض فان قيل الكلية والجزئية متباينان فقديم اعتبار
احدهما بوجوب اعتبار الآخر فلا يلزم ان تقاع التقيض قلنا عدم اعتبار
التقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والحال هو الثاني (قوله لان نقصانه
في السببية) فيكون فوق التقيضات في المحاور وانما كانت الصلاة في الارض
المقصودة مكرهة والصلاة في الاوقات التامة ناقصة فربما يتبعها لان اتصال
الوقت بالصلاة اشد من اتصال المكان بها على ما سيأتي تفصيله (قوله
بالوجهين) اي بالسببية والمعارية ولذا كان الصوم في الايام التامة فاسدا لقوة
اتصال الوقت اعني تلك الايام بالصوم بالاتصال بالوجهين فان قيل اتصال الوقت
بالصلاة ايضا بالوجهين اعني السببية والظرفية فلم تفسد الصلاة في الاوقات
التامة بل كانت ناقصة قلنا باعتبار اتصال الظرفية لان الصلاة لا تعتمد
بامتداد الوقت ولا تنقص باقتصاره بخلاف المعارية فان الصوم يمتد بامتداد
الوقت ويتقصر باقتصاره (قوله على الخلاف الاول) من ان النهي عن الافعال
الشريعة هل يقتضي البطان او الفساد (قوله في الصورة المذكورة) اي
ما تدل فيها القرينة على ان الفسخ لغيره (قوله بوجوب بطان الاصل) اي عنده
بناء على ان انتفاء اللازم بوجوب انتفاء المزمع (قوله ان يصح باصله) الاولى
ان يقول ان يكون الفسخ لغيره لان كونه صحيحا باصله بفرع على كون فسخه
لغيره (قوله على ان الفسخ لعينه او جزئه) الظاهر ان المراد بالفسخ لعينه ههنا
هو الاعم من الفسخ بجميع اجزائه وبعض اجزائه كما فسره فيما سبق فتكون
المقابلة من قيل مقابلة العام بالخاص ثم لا بد ان يكون ذلك الجزء فيها لعينه
والا فان كان فسخا لجزئه ايضا نقل الكلام الى ذلك الجزء فتسلب الاجزاء
والامر واحدا تارة به المكلف وان كان فسخا لامر خارج عنه تنقل الكلام الى ذلك الخارج

لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين
(و) يقتضي النهي في الصورة المذكورة
التي تدل فيها القرينة على ان الفسخ لغيره
(الفساد في الوصف) اي فيها اذا كان
ذلك الغير وصفا لازما له فتنسخه شرط
للابطال خلافا له الى الشافعي وهو
بناء على الخلاف الاول فان الاصل
في النهي عنه عند ما كان البطان
جري على اصله الا عند الضرورة
وهي مقصورة على ما اذا دل الدليل
على ان النهي لفسخ المحاور كالبيع وقت
التداء واما اذا دل على انه لفسخ الوصف
اللازم فلا ضرورة في عدم جريته على
اصله فان بطان الوصف اللازم
بوجوب بطان الاصل بخلاف المحاور
لانه ليس باللازم واما عندنا فان الاصل
في النهي عنه اذا كان شرعا ان يصح
باصله فيجري عليه الا عند الضرورة
وهي مقصورة على ما اذا دل الدليل
على ان الفسخ لعينه او جزئه واما اذا دل
الدليل على انه لفسخ الوصف اللازم
فغير الشرط فلا ضرورة في البطان

فان كان خارجاً عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبح لجزئه وان كان
 داخل فيه تنقل الكلام الى فحمة ايضا ومن هنا ظهر ان الشيء يكون قبيحا بغير
 جزء واحد من اجزائه مع ان الحسن لعينه لا بد وان يكون حسنا بجميع اجزائه
 لان القبح عدمي فيكون عديم جزء واحد في عدم الكل بخلاف الحسن فانه
 وجودي فلا بد ان يكون جميع اجزائه وجوديا (قوله لان صحة الاجزاء
 والشروط كافية في صحة الشيء) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان
 لا يكون من الشروط (قوله اولي من ترجح الطلان بالوصف الخارجى)
 كما رجح الشافعي فيكون هذا ردا على الشافعي (قوله يفسد الربا) قال المحقق
 في شرح المختصر النهي عن الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته والاول يدل
 على فساد النهي عنه شرعا لانه لا يفسد بالهوى يستدلون على الفساد بالهوى في ابواب
 الربا مثل لا تأكلوا الربا ولا تكفحه مثل ولا تنكحوا المشتري والثاني يدل عليه
 شرعا لانه كالاول عند قوم وقال ابو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف
 لا على فساد اصله مثل عقد الربا فانه فاسد لاشتماله على الزيادة انتهى ملخصا
 واغترض عليه بانه جعل الربا او لا مثالا لما في عينه وثانيا لما في غيره وهو الواقع
 لما صرح به القوم فانهم قالوا انتهى قد يكون لعينه كما في بيع المناقلة والملازمة
 وقد يكون لجزئه كما في بيع الملاحق والمضامين وقد يكون لما لم يسمه الوصف كما في الربا
 وقد يكون لمجاوزه كما في البيع وقت النداء واجاب عنه الالبهري بان الارتفاع هو
 الزيادة فان كان نقل في الآية المذكورة الى العقد الموصوف بالزيادة لم يكن النهي
 عنه لعينه بل لغيره وان كان قد بقي على معناه الاصلى كان النهي لعينه فراد
 المحقق بالربا فيما في عينه هو ما كان على معناه اللغوي وفيما في غيره معناه
 الشرعي ورد بان مراد المحقق بالآية هو الاستدلال على ان النهي يدل على الفساد
 شرعا لانه واجب عنه ان حل لفظ الربا على اللغوي لا ينافي دلالة النهي
 على الفساد شرعا اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف ان اراد بلفظ الربا معناه
 اللغوي كما يدل عليه قوله فانه فضل خال عن العوض فليس بمطابق لما نحن
 فيه اعني انه فيجب للوصف فان الربا بهذا المعنى فيجب لعينه وان اراد به العقد
 بالربا فلا يناسب قوله المذكور وكذا لا يناسب عطف قوله والبيع بالخبر لان
 المناسب حينئذ ان يقول يفسد البيع بالربا وبالخبر وبالشرط (قوله المشروط
 في حقنا للعوض) الظاهر انه صفة للفضل لا العوض كما دل عليه قوله فلما كان
 مشروطا في العقد اه فان الضمير في كان راجع الى الفضل يعني ان عقد الربا

لان صحة الاجزاء والشروط كافية
 في صحة الشيء وترجح الصحة بصحة
 الاجزاء والشروط اولي من ترجيح
 الطلان بالوصف الخارجى واذا لم
 يكن هنا ضرورة يجرى النهي عنه
 على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله
 (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان
 النهي عن الفعل الشرعي سواء كان
 مطلقا او مقارنا بقرينة يدل على ان
 القبح للوصف يقتضي الفساد
 لا البطالان (يفسد الربا) فانه فضل
 خال عن العوض المشروط في عقده
 المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد
 كان لازما له ثم هو خال عن العوض
 لان المبرم لا يصلح عوضا الا بمثل فان
 المبادلة بين الزائد والنقص عدول عن
 قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد
 لكن الزائد هو فرع الزيد عليه فكان
 كالوصف او يقال ركن البيع وهو
 مبادلة المال بالمال فتوجد لكن لم توجد
 المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل
 فتوجد لا وصفها وهو كونها تامة

فاسد لانه حيلة معاوضة شرط فيه ففضل خال عن العوض فيكون فاسدا اما
الصغير في فظاير واما الكبير فلعدم المبادلة في ذلك الزائد فان قيل انه لما كان
شرطا في العقد ينبغي ان يكون العقد باطلا لما تقدم ان بطلان الشرط يدل على
بطلان المشروط فاجاب عنه بقوله لكن الزائد فرع الزيد عليه كوصف
الموصوف فكان القبح للوصف اللازم لا للشرط والصغير في قوله فلما كان
وفي قوله ثم هو راجع الى الفضل لا الى العوض وقوله ويقال وجه آخر لكونه
فيهما للوصف (قوله ويفسد البيع بالخبر) نأى جعله تماثلا لحقوق واما
بطله ميعا بان ياعه بالدرهم فيبطل العقد لانه جعل المهران شرطا مقصودا
في البيع وفيه تعظيم ما حقه الشرع بخلاف بيع الخمر يعرض مقابلته فانه
فايد لان كل واحد من البديلين يصلح مما في المقابلته فيجعل الخمر مما يحكمها
لتصريف العاقل (قوله كالرا) نظير لا تمثيل (قوله فان الشرط امر زائد
على اصل البيع) فكان كالوصف فيمكن فيها عينه مع كونه شرطا (قوله
ويفسد الصوم الايام النية) اعلم ان الصوم فيها مشروع عندنا باصله استحسانا
وقال زفر والشافعي انه غير مشروع لهما ان الشرع عين هذا الزمان للاكل
والشرب والبعال وليس تعيينه من حيث وجود الاكل والشرب والبعال لان
وجود هذه الاشياء من خصائص هذه الايام فيكون من حيث وجودها في هذه
الايام فلما وجبت هذه الاشياء في هذه الايام شرعا لم يحرم فيها وهو الصوم
لعدم جواز اجتماع الضدين في محل واحد لكن وجوب الضد ثابت فاتفق الآخر
واتقاء الجواز هو البطلان واذا بطل لا يصح نذره فيها لانه معصية ولا نذر
في معصية الله تعالى لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله تعالى ولما ان
الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله فان اصله ترك المفطرات الثلاثة
في وقته على نية القربة وذلك حسن مشروع لا محالة وهذا الصوم في وقته
فيكون حسنا مشروعا وهذا لمقدمات ظاهرة سوى كونه في وقته ويسان هذا
ان الشرائع تنقض الحكمة والحكمة في الصوم حصول التقوى به لما فيه من
معرفة قدر الله ومعرفة ما على الفقراء من تحمل منارة الجوع فيصمله على
الواسة الهم ولما فيه من اطفاء حرارة الشهوة وقهر النفس الامارة بالسوء
لطاعة ربها ولا بد لتحصيل الصوم الذي شرع لهذه الحكمة من وقت معين لان
الواصل معتذر لفضائه الى الهلاك وقد تعينت النهر لان الليل اعدت للمسكنين
والاستراحة والنهر لا اكتساب وانقضاء الرزق وذلك يؤدي الى الجوع والعطش

(و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير
مقنن فخطها مما لا يبطل البيع لما ذكرنا
ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
فيجوز مجرى الاوصاف التابعة ولان
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
محقق لكن المبادلة التامة لم توجد
لعدم المال التقويم في واحد الجانبين
(و) يفسد البيع (بالشرط) كالرا
فان الشرط امر زائد على اصل البيع
(و) يفسد الصوم (الايام النية) فان
الصوم فيها ترك المفطرات الثلاثة
والاجابة في حيث الاضافة الى
المفطرات عبادة مستحسنة ومن حيث
الاضافة الى الاجابة يكون منها عنه
لما فيه من ترك الواجب والفساد
الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني
لا اختصاصه بهذه الايام فالصوم
باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي
الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل
وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة
التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف
وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقا
في هذه الايام مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا

وحامل على الأكل والشرب عادة للمنفى الجركة من تحليل الغذاء المنهي يستدعي
 البديل لبقاء الشخص فتمتعت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وبالنظر
 إلى تلك الحكمة لا تفاوت بين الأيام المنهية وغيرها فكان الدليل الوارد في جعل
 سائر الأيام محلا للصوم وإرادته يجعل هذه الأيام محلا له أيضا فثبت أن أصله
 أعني ترك المفطرات الثلاثة في وقته قربة حسن لا قبح فيه وإنما قبح بوصفه
 وهو الأعراض بالصوم عن ضيافة الله تعالى واجابة دعوته في تلك الأيام فإن قيل
 لا نسلم أن الأعراض عن ضيافة الله واجابة دعوته غير الصوم بل هو عينه لأن
 فعل أحد الصديقين بعينه ترك لصاحبه عند عدم الوساطة بينهما كالحركة مع
 السكون فإذا كان عينه يكون القبح لعينه لا لغيره قلنا إن عين الصوم عبارة
 عن ترك المفطرات الثلاثة قربة في وقته وهذا قد تصور أن يكون قبل يوم العيد
 وفيه وبعده وإما الأعراض عن ضيافة الله تعالى فلا يكون الإضها فلا يكون
 أحدهما عين الآخر غاية إن الصوم في تلك الأيام يستلزم الأعراض عنها فيكون
 وصفا لازما له فإن قيل فعلى هذا يكون المنهي عنه هو الأعراض لا الصوم
 وقد نهى النبي عليه السلام عن الصوم في هذه الأيام لأن الأعراض قلنا إن المنهي
 الوارد عن الصوم إما أن يكون عن الصوم القوي أو الضعيف وليس كلاهما
 في الأول والثاني إمامان يكون منهما عند لكونه صوماً ولكونه أمراً آخر لا سبيل
 إلى الأول لأنه من حيث أنه صوم عبادة فلا ينهي عنها والثاني هو المطلوب إذا
 عرفت هذا فقولنا فإن الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاثة والاجابة إن أراد به
 أن الصوم في تلك الأيام عبارة عن مجموع التركيب ترك المفطرات وترك الاجابة يلزم
 أن يكون الصوم فيها عبادة باعتبار أحد جزئيه ومعضية باعتبار جزئه الآخر
 فيلزم أن يكون الصوم فيها قبحاً لعينه لأن ما قبح لجزئه قبح لعينه وإن أراد به
 أن الصوم في تلك الأيام يصدق عليه كل من هذين التركيبين يلزم أن يكون كل
 منهما وصفاً لازماً للصوم وليس كذلك لأن الصوم هو عين ترك المفطرات الثلاثة
 وإن أراد أن الصوم فيها عبارة عن كل واحد من هذين التركيبين فهو مسلم في الأول
 أعني ترك المفطرات ممنوع في الثاني أعني ترك الاجابة لما ذكرناه من غير الصوم
 والحاصل أن في هذه المسئلة طريقين أحدهما ما اختاره الجمهور كما ذكرناه
 من أن المأمور به أصل الصوم والمنهي عنه وصفه وهو الأعراض عن ضيافة الله
 والثاني ما اختاره أبو المغيرة فإنه اعترض على الطريق الأول بأن المنهي عنه
 هو الصوم وصرفه إلى الغير عدول عن الحقيقة لا الدليل وبأن الأعراض عن

ضايفة الله هو عين الصوم واخذ طريقا آخر حاصله ان النهي عنه عين الصوم
 بجهة والشروع عين الصوم ايضا بجهة اخرى والنهي الواحد يجوز ان يكون
 مشترعا ومعموما بجهتين وكلام الشارح ههنا الى قوله فتلك الاجابة تنسب
 لطريق ابي العين وقوله فتلك الاجابة الى قوله لا باطل ان النسب لطريق الجمهور
 فلزمه تفرع احد الطريقين على الاخر (قوله واذا قصد) اي من جهة
 باضافته الى الاجابة اولوصفه (قوله فلا يلزم بالشروع) اي في ظاهر الرواية
 لان الشروع فيه متصل بالعصية فوجب قطعه وما وجبت قطعه مشرعا لا يجب
 على القاطع شيء لانه بامر الشارع فصار مضافا اليه كمن اذن غير ما اطلاق ماله
 فانفذه فله لا يضمن وفي رواية عن ابي يوسف يلزمه القضاء بالشروع لان الشروع
 كالنذر وكالشروع في الاوقات المكروهة (قوله وصحة النذر) هذا في ظاهر
 الرواية والقوي ان افطر وقضى في يوم آخر يخلص عن العصية ومرة بالمحتملة
 لو صام في تلك الايام لمخرج عن عهدة النذر كما في التزير (قوله لا انفصال
 بالعصية عنه) بيان لارتفاع المنافع يعني لا مانع في طرف الصوم من صحة
 النذر المذكور لان المانع كون الصوم معصية وهي منفصلة عنه لكونه
 تعبادة في نفسه ومنه ظهر وجه ارجاع الضمير الى الصوم كما هو المذكور في التلويح
 دون النذر كما ظن (قوله لا في ذكر اسمه واجبا على نفسه) المناسب لارجاع
 الضمير الى الصوم ان يقول بطله لا في نفس الصوم (قوله او تقول آه) جعله مقابلا
 للوجه الاول مع انه جعله في التلويح حاصل الاول لما بينهما من الفرق والتشابه
 باعتبار ما لم يلحق عليك ان هذا سواء كان حاصل الاول او مقابلا له يلغى
 ارجاع الضمير المذكور الى الصوم لا الى النذر تأمل (قوله ايضا) اي كما
 لا يلزم بالشروع (قوله في ظاهر الرواية) الصواب ان يقول في رواية الحسن
 عن ابي حنيفة على ما في شروحه البردوي والتلويح وان التفصيل المذكور رواية
 الحسن عنه قياسا على ما لو قال الراي الله على ان اصوم انا لم يخفى بخلاف
 ما لو قال غدا وكان الغد يوم الخميس او قبل في غير ظاهر الرواية وظني ان لفظة
 غير شاذة في (قوله في الاوقات التهيبة) فان الصلاة فيها مشروعة باصلها
 اذ لا يخفى في ذلك ما هو مشهور وظاهر الوقت صحيح باصله ايضا لكونه كسائر الاوقات
 في الصلاة لظرفية التهيبة لكنه فاسد بوضفه لكونه متنسبا الى الشيطان
 على ما جاء في الاحاديث الصحيحة واذا قصد بوضفه فسدت الصلاة الجارية فيها
 كما الصوم الواقع في الايام التهيبة لكن فسادها عن فساد الصوم وان كان

واذا قصد (فلا يلزم بالشروع)
 لان الشروع فيه شروع في المعصية
 وفي الزامه نهي للعصية (ولا يصلح
 القضاء) ايضا اي لا سقاط ما ثبت
 في الذمة لان ما وجب كما لا يؤدى
 ناقضا كما سبق ولما ورد ان الصوم
 في تلك الايام لما كان فاسدا وجب
 ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله
 (وجه التذرية) اي بالصوم فيها
 لا انفصال المعصية عنه) اي عن
 الصوم فانه في نفسه طاعة وانما
 المعصية في الاعراض عن ضايفة الله
 تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر
 اسمه واجبا على نفسه لو يقول
 ان الصوم جهه طاعة وجهه
 معصية وانقاد النذر انما هو باعتبار
 الجهة الاولى حتى قالوا بالصرح بذكر
 النهي عنه فقال الله على صوم يوم
 الغد لم يصح نذره في ظاهر الرواية
 خلافا لما لو قال غدا وكان الغد
 يوم الغد (والصلوات) في الاوقات
 (التهيبة) ناقصة ايضا لكونها (دينية)
 اي ابدية مرتبة في التقصيص عن الصلوات
 في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم
 لكونه معا زاله وجوزا وما ذكرنا
 في حده نقلا اكثر عن تلبس الصلاة
 بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير
 نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير
 نقصان الوقت في الصلاة ولذا خشد
 الصوم لا الصلاة

فسادهما من جهة وقتها لان تلبس الصوم بوقت اكثر من تلبس الصلاة بوقتها
 لان وقت الصوم معياره وما يؤخذ في حده لانه امسك عن الفطرات في وقته
 بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف لها فقط فصار تأثير نقصان الوقت في الصوم
 اشد من تأثير نقصانه في الصلاة حتى فسد الصوم دون الصلاة فان قيل لما كان
 وقت الصلاة ظرفا لها فقط ينبغي ان لا يؤثر في النقصان كالاثر في الفساد فان
 فساد الظرف ونقصانه لا يؤثر في فساد المظروف ونقصانه كالصلاة في الارض
 المغصوبة فانها لم تفسد ولم تنقص بفساد ظرفها وهو المصعب ان اجيب بان
 اثر النقصان ليس باعتبار كونه ظرفا لها بل لانه سببها وفساد السبب يؤثر
 في فساد السبب لاجل حاله الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا لا يملك في الصوم
 اثر في النقصان لافي الفساد بخلاف ظرف المكان اذ لا سببية فيه اصلا بل
 ظرف محض فلا يؤثر اصلا بل يوجب الكراهة فان قيل هذا الجواب انما يستقيم
 على تقدير ان يكون الوقت سببا للنقل لان كلاً من في النقل لافي المكتوبة
 ولا في القضاء والتثنية المطلقة اذ لا مكتوبة في هذه الاوقات والقضاء
 والتثنيات المطلقة لا تأتي في هذه الاوقات والنقل ليس بموقت ولا مأثورة
 حتى يكون الوقت سببا له اجيب عنه بوجهين احدهما ان ادراك الشكل وقت
 نعمة تستدعي شكرا وكان ينبغي الاشتغال بالشكر الا ان الله تعالى رخص
 بالاجتناب في البعض فاذا اندر او شرع فقد اتى بما هو الرخصة والسائق ان الوقت
 لما كان سببا للفرائض التحق النقل بها فعلى التقديرين جعل الوقت سببا للنقل
 ايضا (قوله يمكن زواله كما سبق) من انه يمكن ان يلحقه اذن ما لكه او يتقبل
 ملكه الى المصلي ولان المصلي ليس سببا للصلاة فنقصانه لا يؤثر فيها الاثر
 فنقصان الوقت (قوله فقواته لا يمنع آه) اي قوات ما لم يدخل تحت الامر
 لا يمنع القضاء كالصلاة في الارض المغصوبة فان المكان لا يدخل تحت الامر
 بالصلاة فقواته لا يمنع القضاء (قوله الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده آه)
 اختلفوا في الامر بالشئ هل هو نهي عن ضده وليس الكلام في هذين المفهومين
 لا خلا فهما بالاضافة لان الامر مضاف الى الشئ والنهي الى الضميمة
 ولا في الفضل لان صيغة الامر افعال وصيغة النهي لا تفعل وانما النزاع في ان الشئ
 المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن ضده ذلك الشئ مثلا انما لم تحرك فهل
 هو في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن فذهب امام الحرمين وممن تبعه الى ان الامر
 بالشئ ليس نهي عن ضده ولا مستلزما له اصلا وكذا النهي عن الشئ ليس امر

في بضده

واذا لم تفسد (فضمن بالشروع)
 في تلك الاوقات نظرا الى جهة دونها
 في الصوم في النقصان وانما قال
 تضمن ولم يقل فلتزم اشارة الى ان
 الاولى بعد الشروع ان يقطعها
 وينقضها في الوقت المباح (و)
 لكن الصلاة في تلك الاوقات (لا تصلح
 له) اي للقضاء نظرا الى جهة
 نقصانها في نفسها والصلاة في تلك
 الاوقات وان كانت دون الصوم
 المذكور لكنها (فوق ما) اي الصلاة
 الكائنة (في) الارض (المغصوبة)
 في النقصان الناشئ من المكان يمكن
 زواله كما سبق بخلاف النقصان
 الناشئ من الزمان واذا كان
 الصلاة في المغصوبة ادنى مما في
 الاوقات المنهية (فضمن) اي تلك
 الصلاة (به) اي بالشروع في المغصوبة
 (ونصلح) ايضا (له) اي للقضاء
 لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان
 راجعا الى نفس المأثورة اصلا
 او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر
 فقواته لا يمنع لانه لا يدخل بالمأثورة
 ثم الوقت في الصلاة داخل في الامر
 بالذات القاطعة فنقصانه يمنع
 القضاء بخلاف المكان فيها فانه
 لم يدخل تحت الامر فلا ينقص
 المأثورة بنقصانه فنقصانه لا يمنع
 القضاء فظهر ان معنى قولهم
 ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لا يؤدي
 بنقصان راجع الى نفس المأثورة
 اصلا او وصفا

بضده ولا يستلزمه بل حكم الضد مستكوت عنه وقال القاضي أبو بكر ومن ثم
 إن الأمر بالشئ نهي عن ضده وبالعكس وقال قوم إن الأمر بالشئ يستلزم النهي
 عن ضده وبالعكس وقال قديم النهي يستلزم الأمر بضده وبالعكس وقال بعضهم
 إن الأمر إن كان أمرا إيجابيا يكون نهيا عن ضده وإن كان أمرا نهييا
 وقال بعضهم واختاره في التقيح أن ضد الأمور به أمر إيجاب إن كان مقوفا
 المقصود بالأمر يكون الأمر بالشئ مستلزما للنهي عن ضده وإن لم يكن مقوفا
 يستلزم كراهة ضده لأحرمة وكذلك في جانب النهي أيضا وهو المختار عند
 المصنف واستدل إمام الحرمين بأن الأمر بالشئ لو كان نهيا عن ضده واستلزمه
 لم يحصل الأمر به بدون تعقل ضده والكف عنه واللازم باطل لأنهم قطع بطلب
 حصول الفعل مع الجهول عن ضده والكف عنه والمزوم مثله واعتزض عليه
 في البراءة بضده ههنا هو الضد العام أعني ترك الأمور به لا الضد الخاص في الداخل
 تحت ذلك الأمر العام والذي تذهل عنه هو الاضداد الجزئية وأما الضد العام
 فيعقله حاصل لأن الأمور لو كان على الفعل ومقتضاها وقت الأمر لم يطلبه
 إلا من مثله لانه طلب الحاصل وذاتا بطل فإذا كان كذلك فالأمر إنما يطلب
 الفعل منه إذا علم أنه ملتبس بضده لا بالفعل وذلك يستلزم تعقل ضده وإيجاب عنه
 بأن الأمر إنما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الإلتباس بالتعجيل وقت
 الطلب فطلب منه أن يوجد في ثاني الحال كما يوجد في الحال ولو سلم أن الطلب
 يتوقف على عدم تلبس الأمور بالفعل وعلى كفه عنه لكان الكف يجوز أن
 يكون أمر أو استحبابا بل بالشهادة من غير توقف على العلم بتلبس الأمور بشئ
 من اضداد الفعل فلا يستلزم الأمر بالشئ تعقل الضد والكف عنه
 واعتدل القائلون بأن الأمر بالشئ نفس النهي عن ضده بأنه لو لم يكن
 نفسه لكان أمرا مثله أو ضده أو خلافاه واللازم بأقسامه باطل لأنهما لو كانا
 ضدتين أو مثلتين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعا كما في قوله تعالى فاعتزلوا
 النساء في المحيض ولا تقربوهن وأقائل إن يقول أن زمان التلطف بالأمر أعني
 ما يقع لغير زمان التلطف بالنهي عن ضده فلا يجتمعان في محل واحد في زمان
 واحد فيكونان ضدتين ولو كانا خلافتين لكانا اجتماع كل واحد منهما مع ضده
 الآخر ومع خلافاه كما في السواد مع الخلاوة فإن السواد يجتمع مع ضد الخلاوة
 وخلافاها أعني الجوهية والرائحة فيلزم أن يجوز اجتماع الأمر بالشئ مع
 ضد النهي عن ضده وهو الأمر بضده يمكن ذلك محال لأنه يلزم الأمر بالشئ

(تذنب) شبهة تعقيب الأمر والنهي
 بالبحث عن أن كلا منهما هل له حكم
 في الضد أولا بالتذنب وهو جعل الشئ
 ذنبا لشيء آخر لكونه تكميلا له ومتعلقا به
 وإن أورد القوم بطرق أخرى وأعلم
 أنهم اختلفوا في أن كلام المصنف بالأمر والنهي
 وأنه هل له حكم في ضده
 أولا والحق الذي ذهب إليه أصحابنا
 ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة
 ولذا قال المصنف (الأمر بالشئ يستلزم
 نهي عن ضده) أي ضد ذلك الشئ

والامر بضده وذلك الامر بالشئ ضدين ان كان الضد ان يقضي في الامر بالشئ ضادين
ان لم يتكونا يقضين وذلك تكليفهما بالطلب فلا يكون الامر بالشئ والشئ
عن ضده خلافاً فاذا ثبتت الاقسام باسرها ثبت انه نفس الشيء عن ضده
واجب عنه بانهم ان ارادوا بقولهم الامر بالشئ طلب لترك ضده بالطلب الكف
عن ضده تختار انهما خلافاً وتنتج ما جعلوا الخلافاً وهو اجتماع الخلافاً
مع ضده الخلافاً الآخر وخلافه لان الخلافاً قد يكونان متلازمين كالعلة والفعال
المتساوي لهما فانه يستحيل اجتماع احدهما مع ضده الآخر لانه اجتماع الضدين
لعدم اتفاقك احدهما عن الآخر فكليهما يصدق احدهما يصدق الآخر وان
ارادوا به طلب فعليل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المأمور به كان الشيء
عن الضدين الامر بالشئ قصار النزاع لفظي في تسمية فعليل المأمور به
ترك الضد وفي تسمية طلبه فيها عن ضده وكان طرفي ثبوت الفعل لفظي لم يثبت
واستدل القائلون بان الامر بالشئ امر ايجاب يستلزم الشيء عن ضده وجهين
احدهما ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولا يذم الا على فعل لان عدم
غير مقدور وذلك الفعل ليس الا الكف عن فعل المأمور به او فعل ضده في كلاهما
ضد للمأمور به لان عدم المأمور به لا يحصل الا باحدهما والذم يامرها حصل
يستلزم النهي عنه اذ لا يذم فيالم بده عنه فيكون كل منهما منها عنة فكان
امر الايجاب مستلزماً للنهي عن ضده ايجاب عنه بان هذا الفعل على
ان الذم بالترك من معقول امر الايجاب لا بدليل خارجي واليهم كذلك لان العلم
بالذم على الترك مستفاد من دليل خارجي لان امر الايجاب هو الاضطرار الجازم
من غير خطور الذم بالمال ولو سلم ذلك فلا نسلم انه لا يذم الا على فعل بل قد يذم
على انه لم يفعل المأمور به ولم سلم ذلك ايضاً لكن النهي طلب كف عن فعل
لا طلب كف عن كف والا لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر
لان الامر بالشئ يستلزم تصور النهي الذي هو طلب الكف عن الكف وهذا
باطل قطعاً لانا نجد في انفسنا الامر بالشئ ولا تصور شيئاً من ذلك واذ لم يكن
النهي طلب كف على كف لم يكن الكف منها عنة واثبتنا ان الواجب هو
فعل المأمور به لا يثبت الامر لترك ضده وهو اما الكف عن ضده او في ضده واما
الواجب الا به فهو واجب فالكف عن الضد او في الضد واجب وهو معنى الشيء
وهو واستدل القائلون بان الامر يستلزم النهي عن ضده دون التفكير بوجوه من ان
الشيء يطلب في الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضد الامر فلا يكون امر بالضد

ولما أن النبي عن الزنا واستلزم أمر الضدة أن يكون الواطئة مأثورا بها
 وكذا عكسه ووجه ما اختاره المصنف ظاهر من بيانه (قوله) أو اضداد بقوله
 في مرسوم الرذوي جعلوا الإيمان بالله ضد واحد وهو الكفر مثل الحرمة والكفر
 ومثل ما اعتدوا بالقيام بالنسبة إلى الركوع والسجود والاضطجاع والاستلقاء
 وكان المصنف اعتبر تفصيل أنواع الكفر وما ذكره شرع الرذوي ما يعلل ما قبل
 من أن مقصور المأثور من أنه لا فرق بين الأمر والنهي في أن لكل واحد
 منهما ضد أو أحدا حقيقة وهو تركه فالأمر بالنهي انتهى عن ضده وهو تركه والنهي
 عن الشيء أمر بضده وهو تركه غير أن الترك قد يكون بفعل واحد بطريق
 التبيين كما أن تركه يكون تركه بالسكون والإيمان بالكفر وبالعكس وقد يكون
 بأفعال كثيرة ممكنة التيمم يكون بالعمود والاضطجاع والاستلقاء (قوله)
 وضداه قصد بالأمر (أ) قال الرذوي اختلف العلماء في أن الأمر بالنهي هل له
 حكم في نفسه ذالم يقصد ضده بنهي وقال في الكشف والكفر وقوله ذالم يقصد
 ضده بنهي احتراز عما إذا قصد بالنهي مثل قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحض
 ولا تقربنهن فإن الضد في مثل هذه الصورة حرام بخلاف انتهى فظهر منه
 أن في قول الشارع نظرا من وجهين أحدهما أن قوله تعالى فاعتزلوا النساء
 ليس بمقصد بالأمر بتحريم ضد المأمور بل بما قصد تحريمه بالنهي والثاني أنه
 ليس من محل الخلاف في شيء بل هو متفق على حرمة ضد المأمور بمصريح النهي
 عنه ومنه يظهر للبحث في قوله كالأفطار للكف الدائم من أن حرمة الإفطار
 لا عذر بمقصد بالنهي الصريح عنه فيكون متفعا عليه فيخرج من محل النزاع
 المقصود (قوله) من قوله تعالى ثم اتقوا الصيام إلى الليل (ومن قوله تعالى أيضا
 من شهد عتكم الشهر فليصمه) (قوله) ثم أرفع رأسك (أي من الشهادة الثانية
 للركعة الأولى) (قوله الصيام المأمور به) أي للركعة الثانية (قوله) فتركه
 الصلاة (أي إذا لم يقوت القيام المأمور به تركه) وقد يعد الشهادة الثالثة فعودا
 تحقيقا كما هو مذاهب الشافعي فقام (قوله) يستلزم وجوب ضده (أي لا اتفاق
 أي كان الضد واحدا وإن كان متصفا بأفعال بعضهم يستلزم وجوب جميع الأضداد
 فقال بعضهم يستلزم وجوب واحد من تلك الأضداد بلا تعيين (لأنه يقتضي
 وجوب الكف عن التزوج) وهو ضد النهي عنه لأن النهي عنه في قوله تعالى
 ولا تقربوا فقدة النكاح هو التزم على النكاح وظنه هو علم التزم عليه الكف
 عن التزوج يستلزم ذلك لعدم إمكان ضدا للنهي عنه (قوله) لا يعلم الكف
 الزداء والإزار ليس بمقوت للمقصور بالنهي أعني تركه ليس الخيط

(أن قوت) ذلك الضد (المقصود به)
 أي الأمر سواء كان له ضد واحد
 بمعنى أنه كالمسكون للحرمة أو اضداد
 بقوله بكل منهما كل اتفاق واليه دية
 والنهي بالنسبة للإيمان للمأمور به وسواء
 قصد بالأمر بتحريم ضد المأمور به
 كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء
 في المحض أو كالأفطار للكف الدائم
 المستلزم من قوله تعالى ثم اتقوا الصيام
 إلى الليل (والأ) أي وأن لم يقوت
 (فانكرا) أي لا يلزم حقوا الكراهة
 دون الحرمة لأن الضرورة تثبت فح
 بها كالأمر بالقيام عليه
 الصلاة والسلام في رفع رأسك حتى
 يستوي قائما فإنه لا يستلزم تحريم
 العمود لأنه لا يقوت القيام للمأمور به
 تجاوزا أن يعود إليه لعدم تعيين الزمان
 حتى لو كان القيام مأثورا به في زمان
 معينة تحرم العمود فيه فترك الصلاة
 هو قصد فقام ولم تقصد لأنه لم يترك
 الواجب (والنهي عنه) أي عن الشيء
 (يستلزم وجوب ضده) أي ضد
 ذلك الشيء (أن قوت عهده) أي عدم
 ذلك الضد (المقصود به) أي بالنهي
 وهو ترك النهي عنه كالنهي عن عزم
 صدقة النكاح يقتضي وجوب الكف
 عن التزوج لأن عدم الكف عن التزوج
 يقوت ترك العزم (والأ) أي وإن لم يقوت
 عدم ذلك الضد المقصود بالنهي
 (فيحتمل) ذلك الضد (السنة المؤكدة)
 فإن المحرم منه عن ليس الخيط عهدة
 إجماعه وعدم ضده أعني عدم لباس

عن الزوج) بمعنى التزوج منهى عنه والكف عنه ضده والعدم المضاف الى
الكف عدم الضد (قوله وعدم اللواطه التي هي ضده) فان قيل كيف تكون
اللاواطه ضد الزنا وهم امفهومان وجوديان قلنا الزنا هو الوطى في قبل حرام
واللاواطه ليس كذلك فتكون ضده (قوله فيلزم ما يلزم) من كون اللواطه
سنة مؤكدة وهذا عام لم يقل به احد من الائم (قوله الذي هو ضد الزنا) صفة
للقربان المذكور يرد عليه ما مر في قوله التي هي ضده والدفع مثل دفعه (قوله
والخيار انهما قسمان منه) قالوا اللفظ الموضوع لمعنى ان يكون وضعه
لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لان كان
بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين او لان
لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا فهو العلم والافهوا لجمع النكر وان كان
محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي
او نوعي او جنسي من اقسام الخاص فظهر ان المطلق والمقيد من اقسام الخاص
لان المطلق ما وضع للواحد للنوع والمقيد للواحد الشخصي بشخص المقيد
(قوله وهو الشائع في جنسه) اعلم انهم اختلفوا في تعريف المطلق والمقيد قيل
المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات لابلاني ولا بالاثبات والمقيد
هو اللفظ الدال على الذات بصفة زائدة وقيل المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة
من حيث هي والمقيد هو اللفظ الدال على الحقيقة المقيدة بقيد من قيودها وقيل
المطلق هو الدال على الذات مع عدم القيد والمقيد هو الدال على الذات مع وجود
القيد فعلى هذا يكون بينهما تقابل العدم والملكة وقالوا المراد بالذات والحقيقة
في التعريف الاول والثاني هي الماهية لا بشرط شئ وهي الكلي الطبيعي
فلا يكون اما لان العموم لا بد له من الافراد ولا تعرض في الكلي الطبيعي
للافراد اصلا واعترض عليه بوجهين احدهما المراد بالمطلق هو الفرد لا على
التعيين لا الماهية المطلقة للقطع بان المراد بقوله تعالى فخير برقية فرد من
افراد ماهية الرقة غير مقيدة بشئ من العوارض والثاني ان الدال على
الماهية المطلقة اى لا بشرط شئ هو الموضوع في القضية الطبيعية والمطلق
هو الموضوع في القضية الماهية وموضوعا هما متغايران اذ الماهية تصلح
لان تصدق كلية وجزئية دون الطبيعية واجب عن الاول ان التكليف
بالقصد الاول انما يقع بالماهية المطلقة لان الكلي الطبيعي موجود
في الخارج والفرد الخارجي انما يكون مقصودا بالتكليف بالنسبة

لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شئ من الزنا
والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة
لا واجبا (ولا يستلزمها) اى ذلك الضد
السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب
التنقيح والشارح لجواز ان يكون للضد
جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهى
عنه وعدم اللواطه التي هي ضده
ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزني
ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان
النكوحه او الجارية كل يوم الذي هو
ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز ان
لا يزني ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون
القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح
(ومنه) اى من الخاص (المطلق)
اختلف في كون المطلق والمقيد قسمين
من الخاص والخيار انهما قسمان منه
كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من
المحققين (وهو الشائع في جنسه) بمعنى
انه حصه من الحقيقة محتملة لخصص
بكثيرة.

لاشتماله على ما كلف به وعن الثاني لا تنسب إلى المهمة تصديق كلمة لأنه ان اراد بها ما
ما في قوله بعض المتأخرين من أنها تستلزم البرهنة والحكم فيها على الفرد
فلا تصدق الا جزئية وان اراد بها ما ذكره بعض المحققين من ان الحكم في المهمة
على الطبيعية مطلقا سواء كان باعتبار وجودها في الذهن مع قطع النظر عن
الفرد او باعتبار وجودها في ضمن الفرد فالحكم الصادق عليها بهذه الاعتبار
قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنية اى وجودها في الذهن فجامع المهمة
مع الطبيعة التي الحكم فيها على الطبيعة المأخوذة بالوحدة الذهنية فقط فحينئذ
يكون المهمة اعم من الجزئية والطبيعية وعلى التفسيرين لا تصدق كلية بل
قد تنجام الجزئية وقد تنجام الطبيعة فيجوز ان يكون المراد بالمطلق الذي وقع
موضوعا في القضية المهمة ما يجامع الطبيعة والمختار عند المصنف ان المطلق
هو الشايع في جنسه والمقيد هو الخارج عن الشروع بوجه وفسر الشروع
في الجنس يكون ذلك المدلول حصص من الحقيقة محتملة التصديق على حصص كثيرة
من درجة تحت تلك الحصة فان مدلول رتبة حصص من حقيقة الافتنان محتملة
للصدق على حصص كثيرة تحتها وقال الفنازي في حاشيته شرح المختصر انما
فسر الشروع ههنا بكونه حصص دفعا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق
ما اراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون
المفهوم وقال الابهرى انما فسر بالحصص دفعا لما يتوهم من كونه المراد
بالمهمة من حيث هي لان المساهمة من حيث هي موضوع للقضية الطبيعية
والمطلق موضوع للمهمة فلا يحدان قلت ضعف كل منهما يظهر مما ذكرناه
من الجوابين على ان كونه حصص لا ينافي كون المراد به المساهمة من حيث
هي كما في عبارة القوم فلو ان تكون الحصص كذلك فان الحصص هي النوع
بالنسبة الى ما تحتها (قوله فخرج به اقسام المعارف) اذ لا شروع فيها اصل لعدم
احتمال صدقها على كثيرين تعيينها شخصا كالاعلام وانحاء الاشارات
او حقيقة نحو الرجل واساعة او حصص نحو قمص فرعون الرسول او استرقاقا
نحو الرجال وكذلك كل عام ولو تكررت نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم
اليه من كل وحرف التي صار للاستقلال وانه ينافي الشروع كذا في شرح
المختصر وفيه تدعى الامدى حيث قال ان المطلق هو التكرار في سياق الايات
وعلى الشيخ اكل الدين حيث قال في شرح المختصر ان المحلى بلام الحقيقة لا يصح
عن تعريف المطلق بغية الشروع قلت فلي هذا الحاجة الى ذكر قوله بالشمول

فخرج به اقسام المعارف (بالشمول) اى
ملتصا بانقضاء ما يدل على الشمول
والاحاطة فخرج به العام (ولا تعيين)
اى ملتصا بانقضاء ما يدل على التعيين
والخصيص بعض المراد فخرج به المقيد

لاخراج الطمخ ووجهه بلفظ شائع في جنسه بل لعدم دخوله في التعريف وكذا
 للاضافة الى ذكر قوله ولا تعين لخراج المقيد ان لا يشوع في نفسه ^{بوجه ما} وهو
 الخارج عن الشيوع بالعي المذكور (وقيل المقيد مادل على معنى غير الشائع
 في نفسه وهذا التعريف يناول مادل على معنى قيد دخل فيه المعارف كلها
 ومادل على شائع لكن لا في جنسه فيدخل فيه العلم ولا يتناول نحو رقة مؤمنة
 لانه ذال على شائع في نفسه لانه شائع للرقبات المؤمنات وقال التفناني
 اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات على ما هو مقتضى التعريف الثاني
 ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو ما اخرج عن الشيوع بوجه وانما
 اختاره المصنف (قوله اذا ورد البيان الحكيم) يخرج به ان المطلق والمقيد
 اما ان يراد في الحكم او غيره والثاني على قسمين احدهما في السبب والاخر
 في الشرط والاول على اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يبعد الحكم او يتعدد
 وكل واحد منهما اما في حادثة او في حادثين فصار بنجاة الاقسام ستة
 وان لاحظت ~~كون~~ كل من هذه الستة في الاثبات والنفي يصير اثني
 عشر مثال يورود هما في السبب مثنيت قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن
 كل خرو عبد ادوا عن كل خرو عبد من المسلمين ومثالهما في الشرط قوله عليه
 الصلاة والسلام لا تكاح الا بشهود ولا تكاح الا بولي وشاهدي عدل ومثال
 اتحاد الحكم والحادثة قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود
 فصيام ثلاثة ايام متابعات في الاثبات وفي النفي نحو لا تعتق مدبرا لا تعتق
 تدبرا كافرا ومثالي لهما تقيد الصوم بالثاني في كفارة القتل
 واطلاق الاطعام في كفارة الطهار ومثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة قوله تعالى
 محض رزقة في كفارة الظهار والمبين ورقة مؤمنة في كفارة القتل
 ومثال عكسه قوله تعالى في كفارة الطهار من لم يجد فصيام شهرين متتابعين
 من قبل ان يتاسا من لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان الصوم مفيد بكونه
 قبل التماس واطعامه مطابق اتفقوا على وجوب الحمل في الثاني والثالث مطلقا
 في الاثبات والنفي الا ان فخر الاسلام اختار في الاثبات عدم الحمل مختارا
 للجهور وصوبه في الشرير فليراجع وعلى عدة في الرابع والسادس لعدم
 التماثل في الجمع بينهما وذكر بعض الشافعية في الرابع الحمل والمشهور خلافه
 في الحمل واختلفوا في الاول والخامس فقال بعضهم الحمل واجب في الاول من غير
 حاجة الى قياس ونحوه وقال ~~اكثرهم~~ وهو المختار لاجل فيه واتفق اصحابنا

(و) منه (١) المقيد وهو الخارج
 عن الشيوع بالعي المذكور (بوجه ما)
 اكرقة مؤمنة اخرجت عن شيوع
 الرقة بالمؤمنة وغيرها وان كانت
 شائعة في الرقات المؤمنات (وحكمهما)
 اى المطلق والمقيد (ان يجريا على
 حالهما) اى المطلق على اطلاقه
 والمقيد على تقييده واعلم انهما اذا وردا
 لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم
 او يبعد فان اختلف الحكم فان لم يكن
 احدا الحكمين موجبا لتقييد الآخر
 اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد
 على تقييده مثل اطعم رجلا واكس
 رجلا عاريا

في الحاشية على الجمل وكذا أصحاب الشافعي لكنهم اختلفوا فقال بعضهم بطلان
عنهم اللغة من غير نظر الى قبيلين ومبطل وجعلوه من باب الخلق الذي سبق
الى الفهم وقال بعضهم بقياس مستجمع شرائطه وهي الصحيح عندهم وللشارح
لم يذهب عن القسم الثاني اعني ما في الشرط فان قيل اشارة بقوله في السبب
ونحوه قلنا ممنوع لان الجمل فيما دخلا على الشرط واجب الاتفاق وفيما دخلا
على السبب لا يجب عندنا فلا يصح ادراج احدهما في الآخر فحينئذ يكون
المراد بقوله ونحوه هو العلة لانها بمثل السبب في وجوب الجمل لا للشرط (بقوله
نحوه) عن رقية ولا عن رقية كافرة فقلت والذي ظهر من كلام المحقق في شرح
المختصر ان حمل المطلق على القيد في صورة اختلاف الحكم ليس الا فيما
يستلزم احدهما تفيد الاخر بالواسطة حيث قال القيد الاول ان يختلف
حكمهما نحو اكل كس فيا لو اطلع فيا لما فيهما لا يحمل احدهما على
الآخر بوجه اتفاقا سواء كانا في مورد او متنهين او مختلفين واتحد موجبا
اي الحاشية او اختلف اللهم الا في مثل ان يقول ان طساعت فاعتق رقية
ويقول لا تملك رقية كافرة فانه يفيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والمالك
حكيمين مختلفين اتفاقا توقف الاعتاق على المالك انتهى وكذلك الظاهر من
التفصيح حيث قال فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل
اعتق عني رقية ولا تملك رقية كافرة فالاعتاق يفيد بالثبوت فعل نحو اعتق
رقية ولا تعتق رقية كافرة من قبيل اعتق عني رقية ولا تملك رقية كافرة
في اختلاف الحكم واستلزام احدهما تفيد الآخر ليس على ما ينبغي وايضا
ان المراد بالحكم هنا هو الاتفاق وهو متغير في المطلق والمقيد وانما يختلف
بالاجابات والسلب وليس المراد باختلاف الحكم هو الاختلاف بالاجابات
والسلب على ما يدل عليه كلام المحقق وان كان الظهار والمالك حكيمين مختلفين
فالاول ان يجعل نحو اعتق رقية ولا تعتق رقية كافرة من قبيل ما اتحد فيه الحكم
بالثبوت والمطلق والمقيد دخلا على الحكم كافي بعض الحواشي فان قيل كيف
يصح جعله في هذا القبيل وقد قال في التوضيح انه صار كقوله لا تعتق عني رقية
ثم هذا اوجب تفيد الاول اي الجواب الاجتهاد بالثبوت آه قلت هذا لا يدل
على كونه من قبيل ما يختلف فيه الحكم لجواز ان يكون من قبيل ما اتحد فيه
الحكم والحاشية مع دخول المطلق المقيد على الحكم وفيه يحمل على المذهب
بالاجابات (قوله يستلزم نفي احصائها) ضروريان اجابا في شرح بقوله

وان كان احدهما موجبا لتفيد
الآخر بالذات نحو اعتق رقية ولا تعتق
رقية كافرة او بالواسطة مثل اعتق
عني رقية ولا تملك رقية كافرة فان
نفي تملك الكافرة يستلزم نفي احصائها
عنده وهذا يوجب تفيد اجابات
الاعتاق عنه بالثبوت حمل المطلق
على المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحمل
الاول) يعني المطلق (على الثاني)
يعني المقيد (عند اختلاف الحكم
الا في صورة الاستلزام) وان اتحد
فاما ان يختلف الحاشية او تفيد

اعتنى عن رتبة يستلزم الإيجاب التامك وفي اللازم يستلزم في المزموم فلهذا كانه
 قال لا تنقضي حتى رتبة كافر وهذا واجب تعييد الإيجاب الإعتاق بالمؤمنة فلان
 قلت معنى حل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم
 من المثال لأن المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق قيد بالمؤمنة اجيب عنه بأنه
 لا يخفاء في ان معنى حل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد لكن الكلام في انه
 ان كان ذلك القيد إيجابا فيقيد بالإيجاب وان نفيًا فبأنه في ههنا قيد الكافرة
 متى فقيد إيجاب الاعتناق بنى الكافرة وهو المؤمنة (قوله ككفارة اليمين
 والقتل) فان الرتبة مقيدة في كفارة القتل بصفة الإيمان وفي كفارة اليمين وغيرها
 مطلقة (قوله خلافا للشافعي) فانه قال يحمل المطلق على المقيد هنا واختلف
 اصحابه قال بعضهم انه يحمل عليه بقياس صحيح وقال بعضهم يحمل بموجب
 اللغة اقضى القياس اولا واستدل من حمله بالقياس بان قيد الإيمان في كفارة
 القتل زيادة وصف مجرى مجرى التعليق بالشرط والتعليق بالشرط بوجوب
 التي عند عدمه في المنصوص كما بوجوب الوجود عند وجوده فقيد الإيمان
 بوجوب التي عند عدمه في المنصوص عليه وهو كفارة القتل وكذا في تقييد
 من الكفارات لانها جنس واحد فلا بد ان تقييد الرتبة بالإيمان في سائر الكفارات
 ايضا واعترض عليه بان الصوم في كفارة القتل مقيد بزيادة اطلقت عنها كفارة
 اليمين فلم يحمل على كفارة القتل في تلك الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك كفارة
 اليمين شرع فيها الطعام دون كفارة القتل فلم يحمل على كفارة اليمين في جواز
 الطعام مع اتحاد الجنس وكذلك اعداد الكفارات نقصت في بعض الصلوات
 عن بعض ولم يلحق البعض ببعض في الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك وطيفة
 الطهارات زادت بعضها على بعض كسنية الثلث والمضضة والاستسباق
 في الوضوء دون التيمم وكذلك ازاكاتها فان غسل الأعضاء الاربعة وطيفة الوضوء
 وغسل جميع البدن وطيفة الغسل ولم يلحق احدهما بالآخر في الزيادة
 مع اتحاد الجنس فلو كان اتحاد الجنس علة الاخاق لالتحق بعض
 هذه الاشياء ببعض واللازم باطل وكذا المزموم واجاب عنه فيجوز الإسلام
 بان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت باسم العلم وكل ما كان كذلك لا يوجب التي
 عند عدمه اما الصغرى فلان اسم الشهر وثلاثة ايام واسم وكعتين وثلاث واربع
 واسم الغسل والمسح كلها اسماء اعلام واما الكبرى فلان التنصيص باسم العلم
 انما يوجب الوجود عند الوجود لا العدم عند العدم واذ لم يثبت العلم

فان اختلفت كفارة اليمين والقتل
 فلاحل خلافا للشافعي

في المنصوص عليه لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال ثم اجاب
 عن استدلالهم باننا لانسلم ان القيد وصف بمعنى الشرط لان الشرط نوعان
 شرط صريح بحدود شرط دلالة والاول ما يدخل على العرف والمنكر نحو هذه المرأة
 ان تزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأه فهي طالق والثاني ما يدخل
 على المنكر فقط نحو المرأة التي تزوجها فهي طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط
 لا يكون الادالة وحينئذ يجب ان يكون معرفا حتى يتعين المحلوف عليه وهو
 القيد بتعيينه والقيد قد لا يكون معرفا نحو قوله تعالى من نساكم الا في دخلكم
 من فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد معرفا له لاستحالة تعريف
 المعرف فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان
 ههنا بمعنى الشرط ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الشرط بوجوب النفي عند العدم بل
 الحكم الشرعي انما ثبت بالشرع ابتداء لانه امر وجودي لا عدمي شيء يتحقق
 بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع فالرقعة الكافرة
 لم تجزئ في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة تكلم بجزي ذبح الشاة فيها واذا
 لم يكن العدم حكما شرعيا لا يمكن تعديته الى غيره ولو سلم ذلك ايضا ولكن لا نسلم
 استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفي في غير المنصوص عليه قياسا
 الا اذا ثبت المماثلة بينهما في المعنى المناط والمقارفة بينهما نابعة في السبب
 والحكم صورة ومعنى اما في السبب فلان القتل غير الظهار واليمين بصورة واما
 معنى فلان القتل اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية كالظهار واليمين
 واما في الحكم فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم مقتصر عليهما وحكم
 الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وكذا حكم اليمين وجوب البر
 ثم تفاوتت الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام فكل منهما مغفوق
 حكم القتل صورة واما معنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسر لان الطعام
 مدخل في الظهار عند الجز والتخيير يثبت في اليمين مع النقل الى الصوم عند الجز
 وليس بهذا النوع من التيسر في القتل واذا كان كذلك لم يجز قياس ما خفف
 فيه على ما غلظ لاثبات التغليب ولو احتمل القياس لكأن اليد لنا ايضا
 لان التحرير في اليمين نوع من كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا
 على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل
 فان قيل الا اعدى العدم بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو الايمان
 ثم ان ثبت به ضمنا في هذا المحل لا يثبت في المنصوص عليه ضمنا قلنا بعد تسليم

تجده تعديده هذا القيد الى محل النزاع لا يمنع صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا
لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد
عن الجواز كما تقرر ان القيد اما يوجب الحكم ابتداء غير منع من النفي اصلا
بل لعدم الشرعية فيه وفي محل النزاع الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فصلا
الجواز ثانيا والحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مفيد موجبة وفي
ماوراءه على عدم ههنا بعد التعديده يجتمع نصان مطلق ومفيد بقدر ان ثبت
موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به
وبالقيد كما في الكشف لا يقال نحن لا نعدي نفس القيد ايضا بل نعدي وجوب
القيد فاذا وجب قيد الايمان فيما نحن فيه ثبت عدم جواز الكافرة لانا نقول
الا ان هذه التعديده فاسدة لما فيها من ابطال النص المطلق ابتداء لان المطلق دل
على اجزاء الكافرة ولا يجوز ابطاله بالقياس فان قيل قيدتم الرقة بالسلافة
فقد اطلتم حكم المطلق بالقياس قلنا المطلق ينصرف الى الكامل ولا يتناول
ما كان ناقصا كلفظ الماء اذا ذكر مطلقا لا يتناول ماء الورد بل ينصرف الى الماء
المطلق الكامل فلا يكون حل اللفظ على الكامل اطلاقا بل حل اللفظ
على الكامل في معناه واستدل من حل بموجب اللغة بان اهل اللغة يتركون
التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر كما في قوله تعالى والحافطتين
فروجهن والحافطتين اي والحافطات لهما وبيان القرآن كله كالكلمة الواحدة
في وجوب نكاحه بعضه على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لم في الظاهر
كان القيد متصل به ايضا والجواب عنه ان الاصل في كل كلام جملة على ظاهر
الان منع مانع فلا يترك ظاهر المطلق الى التقييد بلا ضرورة بمجرد الظن كما لا يجوز
صرف القيد الى المطلق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق
وفي الآخر التقييد واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة قلنا الا انه في انتفاء
الاختلاف لا في دلالة عباراته على المعاني (قوله في السب ونحوه اوفي الحكم)
فان قيل ان مورد القسمة ههنا هو المطلق والمفيد اذا دخلا على السب لاعلى
الحكم كما تقدم فقوله في السب فاسد وفي الحكم اعم قلنا ان مورد القسمة ههنا
ليس ما ذكر بل ما ورد من المطلق والمفيد في الحكم اوفي غيره سببا او شرطا لكنه
لم يذكر الشرط والام في قوله السابق لبيان الحكم ليس صله للورد بل للعرض
(قوله فان كان الاول فلا حل) نحو اذ واعن كل حرو عبد واذ واعن كل حرو عبد
من المسلمين فان المطلق والتقييد خلا في السب وهو الرأس والحكم وهو وجوب

وان انحلت فاما ان يكون الاطلاق
والتقييد في السب ونحوه والحكم
فان كان الاول فلا حل خلا فانه
كوجوب الصاع في صدقة الفطر
بسبب الرأس مطلقا في احد الحدين
ومعناه بالاسلام في الآخر

صدق الفطر بخمسة وكذا الحادثة فمقدمة وهي صدقة الفطر فلا يعمل على المقيد
 حتى تأيل يجب العمل بكل واحد منهما لعدم التناقض بين الأسباب فجوز أن يكون
 المطلق سببا للمقيد سببا آخر (قوله وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد)
 وبسبب كون المقيد سببا للمطلق لاستخاله تقدم عليه أو تأخر عنه وقيل نسخ له
 بان تأخر المقيد والتأخر هو الأول كافي للكشف واستدلوا عليه بوجهين أحدهما
 أن التقييد لو كان نسخا لكان التخصيص نسخا ايضا لانه نوع من النسخ مثل
 التخصيص والتخصيص ليس بنسخ بالاتفاق والثاني انه لو كان نسخا لكان تأخر
 المطلق نسخا ايضا للمقيد لأن الثاني انما يتصور من الطرفين وهو الموجب
 لذلك وانهم لا يقولون به واجب عن الأول بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثباته
 من قبل فيكون نسخا بخلاف التخصيص فانه دفع لبعض الحكم لآليات حكمه
 وهو محي حتى يكون نسخا وعن الثاني بان في التقييد التأخر عن الإطلاق ثبات
 حكمه لم يكن ثابتا من قبل فيكون نسخا بخلاف الإطلاق التأخر عن التقييد
 كما لا يخفى حكما لم يكن من قبل فلا يكن نسخا واستدلوا من قال بالسبع بان تأخر
 المطلق لو كان سببا للمطلق لاستخاله لكان المراد بالمطلق هو المقيد فوجب أن يكون
 المطلق محازا في المقيد والمحاز فرع بالدلالة ولادلالة المطلق على المقيد الخاص
 واجب عنه بان ينفذها بلزومهم فحيث انما تقدم على المطلق فانهم يقولون المراد
 بالمطلق حيثما المقيد فوجب دلالة عليه محازا تأمل (قوله بالاتفاق) فان قيل
 ان الشافعي لم يحمل المطلق على المقيد في المثال الذي ذكره حيث جوز صوم كفارة
 اليمين بلا تتابع لعدم تواتر قراءة ابن مسعود فكيف يصح دعوى الاتفاق ثم التمسك
 في المثال المجيب بان المراد بالاتفاق ههنا هو الاتفاق على حل المطلق وعلى المقيد
 انما كان كل منهما مما يجب العمل به كافي حديث الاصراني في كفارة الصوم سم
 شهرين في رواية وشهرين متتابعين في رواية أخرى فان العمل واجب لكل من
 هاتين الروايتين فحمل المطلق على المقيد بالاتفاق بخلاف قراءة ابن مسعود فان
 العمل المشهور لا يجب العمل بهما عند الشافعي فالثالث المنفرد عليه هو الحديث
 الذي ذكره فان قيل ان حل المطلق على التقييد واجب وان وزد في حقه شئ
 كما في رقية كفارة القتل وسائر الكفارات فالشافعي وانما يحل الاطلاق في كفارة
 اليمين على المقيد في هذه المسألة وهو قراءة ابن مسعود لكونها غير متواترة
 فلم يحمل على المقيد في حادثة أخرى وهي كفارة القتل والظاهر ان الكفارة
 هي مقيدة بالتتابع اجب بان الحل عنده واجب اذا كان التقييد نوعا واحدا

ولان كل من الثاني يحمل المطلق
 على التقييد بالاتفاق

كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة
ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات
لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق
يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة
المأثور به والمقيد يوجب عدم اجزائه
لتحقيقه المأمور به وهذا معنى قوله
(ولا يحمل) الاول على الثاني (عند
اتحاده) اي الحكم (الا اذا انحلت
الحادثة وكانا) اي الاطلاق والتقييد
(في الحكم) دون السبب واقف بقيد
الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق
التي عام لا مطلق والعرفه ليست
بمطلق (قال الشافعي يحمل المطلق)
على المقيد (في اتحاد) اي في صورة
اتحاد الحكم (مطلقا) اي سواء
اختلفت الحادثة او لا وسواء كانا
في السبب او في الحكم

اما اذا كان نوعين فلا تعارض وههنا كذلك لان الصوم في كفارة الظهار
والقتل مقيد بالتتابع وفي الحج التمتع مفيد بالتفرق فكانا نوعين ثم المراد
بالاتفاق ههنا اتفاق غير فخر الاسلام من اصحابنا لانه ذهب الى عدم الحمل
في هذه الصورة ايضا حيث قال وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا وقال
الشيخ اكمل الدين في شرحه الظاهر من قوله ابداء عدم حمل المطلق على المقيد
ولو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وهذا مع كونه على خلاف ما ذهب اليه
الجمهور فانهم اتفقوا على ان الحمل في هذه الصورة هو الصواب انتهى ثم بين وجه
كونه صوابا قليلا جمع (قوله كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام آه) وفي تمثله
بهذا المثال مع انه ليس مما اتفق عليه كما عرفت اشارة الى الجواب عما يقال من
طرف الشافعي انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى
وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في صوم كفارة اليمين جلالة على
كفارة القتل والظهار ووجهه انا انما حملناه على مقيد وادعى هذه الحادثة في كفارة
اليمين وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه لكونها مشهورة بعملها زيادة على
الكتاب عندنا لا على مقيد وادعى حادثة اخرى كما زعم (قوله والمقيد يوجب
عدم اجزائه) اعترض عليه بانه ان اراد يكون المقيد موجبا لعدم اجزائه
ملا يوجب فيه المقيد كونه لا على عدم اجزائه ذلك كما هو الظاهر فهو قول بمضموم
الخلاف وهو مذهب الشافعي وان اراد اعم منه ومن كونه ساكنا عن اجزاء
ملا يوجب فيه المقيد حتى يبيكون اجزائه باقيا على عدم الاصل فلا يتاقيه
اجزؤه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزاء ما يوجب فيه المقيد يوجب ايضا اجزاء
ملا يوجب فيه فحينئذ لا ضرورة في حمل المطلق على المقيد في صورة اتحاد الحكم
وللحادثة ايضا الاعلى مذهب الشافعي واجب بان المقيد يدل على عدم اجزاء
المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ حتى يلزم القول بمفهوم الخلاف
بل بواسطة احجاب القيد عقلا (قوله وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا) يعني ان
المطلق انما يحمل على المقيد في صورة اتحاد الحكم والحادثة فكانا في الحكم اذا كان
الحكم مثبتا واما اذا كان متفيا نحو لا تعق رقبة ولا تعق رقبة كافرة فلا حمل
لامكان العمل بهما بالجمع بان لا يعق اصلا فلا بد من تقييد الحكم بكونه مثبتا لكنه
تركه لان النكرة في سياق التي من قبيل العام المصطلح مع الخاص لامن قيل
المطلق مع المقيد فلا حاجة الى التقييده وكذا العرفه الواقعة في سياق التي ليست
بمطلق ولقال ان يقول ان هذا رد ايضا على المثال السابق اعني ادعاء كل

وعدوا عن كل خروج من السبلين وذلك لأن التكرار المصدرة بكل عام
 لا يطلق (قوله الثاني) صفة الطابق وقوله الذي هو المطلق صفة السات
 (قوله قلنا في جوابه) خاضعة القول بموجب دليله (قوله لا يمكن العمل بهما)
 أي بالإطلاق والتقييد (قوله لأن الصحيح أن العموم أه) اتفقوا على أن
 العموم من عوارض اللفاظ حقيقة وأما عروضه للمعاني فصفة ثلاثة أقوال
 الأول أنه لا يكون من عوارضها الحقيقة ولا بخلاف الثاني من عوارضها محازا
 الحقيقة الثالث عكس هذا وأخاره أن المحاجب وامتناع عليه بأن العموم
 في اللفظ يشمل أمر لتعدد المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني أيضا
 فكان حقيقة فيها كما في اللفاظ كمعوم المطر والخشب والمقطوع بالبلاد وذلك
 قيل في المطر والخشب والمقطوع كذا المعنى الكلي يعرض له العموم حقيقة
 في قوله الجزيئات ولذا فسر المطلقون العلم بما فسرناه به الكلي أعني ما لا يمنع
 تصويره من وقوع شئ كذا فإن قيل العموم الذي يعرض للمعاني ليس هو الممتنع
 فيه أعني شئ واحد لا أفراد كثيرة كشمول الرجال وعموم المطر والخشب ليس
 كذلك فانه لا تعدد فيه بل التعدد في محله فكان وصف المطر والخشب
 بالعموم محازا واجب عنه بأن العموم بحسب اللغة ليس مشروط بشئ واحد
 واحد لا أفراد متعددة بل العموم بحسب اللغة مشروط بشئ واحد لا تعدد سواء
 كان التعدد أفرادا أو لا وهذا المعنى من عوارض المعاني حقيقة ولو سلم أن عموم
 المطر لا يكون باعتبار أمر واحد يشمل التعدد فعموم الصوت باعتبار أمر واحد
 شامل للأصوات المتعددة المتماثلة للمعنيين وكذلك عموم الأمر والنهي فانه
 أمر ونهي وهو الطلب الشامل لكل طلب وكذلك المعنى الكلي فان عموم
 باعتبار أمر واحد شامل لأفراجه كفهوم الإنسان ولما قلنا أن يقول الكلام
 في العام المصطلح له عموم يتناسب والاستدلال بالعموم القوي لا الضعيف ولو سلم ذلك
 لكن فيه إثبات كونه حقيقة في المعاني بالقياس على اللفاظ والحقيقة لا تثبت
 بالقياس وأما عموم المطر والقطر والخشب والمعنى الكلي فانه باعتبار تعدد
 المحال فكان محازا وكذا عموم الصوت باعتبار المحال لا محال إذ ما منه أصوات
 وإما هي شئ واحد يصل إلى سماع السامعين وكذلك الأمر والنهي ولهذا
 اختار الشارح أن العموم من عوارض اللفظ حقيقة (قوله فلفظ يستغرق
 معيّنات) اختلفوا في تعريفات العام يعرفه أبو الحسين البصري باللفظ
 المستغرق لما يصلح له واعتراض عليه بوجه منها يلزمه دخول المشتركة بالنسبة

(لأن الساطق) بالتقيد الذي هو التقيد
 (أولى من السات) عند التقيد الذي
 هو المطلق (قلنا) في جوابه (ذلك)
 أي الترجيح بالناطقة (عند التعارض)
 ولا تعارض إلا في اتحاد الحكم والحادثين
 مع كونهما في الحكم دون السبب
 لا يمكن العمل بهما في غيره للقطع بأن
 الشارع مثلا لو قال أوجب في كفارة
 القتل اعتنا في رتبة مؤمنة وفي كفارة
 اليمين اعتنا في رتبة كيف كانت
 لم يكن الكلامان متعارضين
 ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع
 في العام فقال (وأما العام فلفظ)
 احتزبه عن المعنى لأن الصحيح أن العموم
 من عوارض اللفظ وإن ذهب بعض
 مشايخنا إلى أن المعنى أيضا يتصف
 به باعتبار وجوده في محال مختلفة
 كمعنى المطر والخشب بوصف
 بالعموم حقيقة إذا شمل الامكنة
 والبلاد (يستغرق معيّنات) خرج به
 العلم واسم الجنس والتثنية

الى بعائيه وليس بعالم بالنسبة اليه بلزومه خروج المشترك عنه بالنسبة الى
 افراد معنى واحد من معانيه كالعين بالنسبة الى افراد الباطنة مع العام بالنسبة
 اليها ومنها يلزمه دخول اللفظ الذي له معنى حقيقى ومجازى صليح لكل منهما
 مع انه ليس بعالم ومنها يلزمه دخول نحو عشرة ومائة ومنها دخول نحو ضرب
 زيد عن الالة لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له من الحدوث وقاعلية زيد ومفعولية
 عمرو ومنها دخول النكرة المثبتة وليس بعالم اجيب عن الاول باننا لانسلم ان
 المشترك مستغرق لمعانيه التعددية بل محتمل لها لان معنى الاستغراق هو الشمول
 دفعة بوضع واحد لا بد لا يشعور المشترك انما هو بدلا لدفعة وعن الثانى باننا
 لانسلم ان المشترك لا يستغرق جميع افراد ذلك المعنى الواحد دفعة بل إطلاق واحد
 بل هو مستغرق لها دفعة وعن الثالث لانسلم ان اللفظ يستغرق ما يصلح لادنى
 المعنى الحقيقى والمجازى بل يحتمل به دلاوعن الرابع لانسلم ان العشرة مثلا يستغرق
 لما يصلح له من افراد العشرة بل يتناولها تناول الكل لا جزاءه لا الكلى بلزومانه
 ولهذا لا يصدق على كل من تلك الاحاد عشرة فكذلك الجواب عن الخامس
 والجواب عن السادس ان النكرة المثبتة انما تتناول ما يصلح بدلا لدفعة وعن
 الفرز الى بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا او احدهما
 عليه بانه ليس بما مع ولا مانع اما الاول فلخروج لفظ المعلوم والسيخل فانه
 عام ومندلوله ليس بشئ فوا ايضا الموصولات مع صلاتها من العام وليس بلفظ
 واحد واما التلق فالتن كل معنى يدخل فى الحد مع انه ليس بعالم وبالصالح جمع
 معروف كالرجال لومنه كرجال يدخل فيه وليس بعالم واجيب عن الاول بان
 المعلوم والسيخل معنى لغة وان لم يكن شيا على اصطلاح المتكلمين والسيخل
 وعن الثانى بان الموصولات هي التي يثبت لها العموم والصلات مبنية لانها مبنية
 وعن الثالث بان المعنى يتناول لكل اثنين تناول احتمال لانا اول دلالة دفعة
 فلا يستغرق الا بقرينة دالة على تناول الدلالة وعن الرابع بان الجمع المعروف والمذكر
 انما يتناول تناول احتمال لانا اول دلالة دفعة كما فى الثانية وبان الجمع المعروف
 والمذكر عام عند الفرز الى فلا يضرب دخولهما وعرفه ابن الحاجب بما على
 مسيئات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضرورة اى دفعة فخرج به احتمال الاحتاس
 نحو دخول امرأة فانها قد دل على مسيئات باعتبار امر مشترك لكن لا دفعة بل
 بدلا كما خرج بقوله مطلقا الجمع المعروف فانه يدل على مسيئات باعتبار ما اشتركت
 فيه مع قيد كونها معهودة معرفة وعرفه المصنف بلفظ يستغرق مسيئات

مخصوص والزيادة باللفظ هو اللفظ المخصوص لان العلم من اقسام اللفظ الوضوح
وقوله يستغرق مسميات يخرج به العلم نحو دلالة وضع لسمي واحد وايضا
الجنس نحو رجل لانه يشمل المسميات بدلالة افعلة والثنائية ايضا لان تناولها لكل
واحد من جزئيهما من قبيل تناول الكل لا جزاءه لا الكلي لحيواناته وتناولها
لكل واحد من اثنين اثنين تناول احمال بدلا لتناول دلالة مفعول يخرج به اخراج
الثنائية بقوله غير محصورة كما في التوضيح لقول وايضا يخرج به افعاله العدد
نحو مائة وعشرة فلفظها انكره فيكون خالصا وتناولها الى جزئياتها بدلا
لا دفعي مثل رجل والى اجزائها من قبيل تناول الكل الى اجزائه لا الكلي الى
جزئياته فلا يصدق عليه المسميات لانه لا يطلق على الجزئيات لا على الاجزاء فليس
لوقوله يستغرق ما يصلح له كما يقع في قول التجميع لم يصح اخراج اسماء العدد بهذا
التقدير بل لابد من اخراجها بقيد عدم الحصر كما ذكره في التلويح تأمل (قوله
والجمع المنكر) فيه بحث لان المعبر في العلم عند بعض مشايخنا عنهم فخر الاسلام
انضمامه يجعل من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء استغرق جميع ما يصلح له
بالعلم يستغرق لان الاشتراق ليس بشرط عندهم فالجمع المنكر عندهم عام سواء
كان مستغرقا او لا فلا يصح اخراجه من التعريف والمختار عند المحققين ان
الاشتراق لجمع ما يصلح له شرط في العلم واختاره المصنف فالجمع المنكر عندهم
يقول بعدم اشتراقه واسطة بين العام والخاص فلا بد ان يخرج من تعريف
العام ويقتد من يقول باشتراقه عام فلا يصح اخراجه من التعريف فالمصنف
ان قال بعدم اشتراقه فيها وان قال باشتراقه فزاده بالجمع المنكر هو الجمع الذي
بالاشتراق على عدم اشتراقه محور رأيت اليوم رجلا وفي الدار رجال ثم في قوله
مسميات نظر لانه جمع مشترك فان قال بعمومه يلزم الدور في التعريف (قوله نحو
بالسموات) فانه وان كانت محصورة في الخارج لكن لم يكن فيه ما يدل على
الحصر فيكون عاما (قوله يخرج اسماء العدد والجمع اليهود) لكونها محصورة
بالحق المذكور في الكلام في المشترك ولا بد من اخراجه لانه بالنسبة الى معانيه
ليس جهاما وقد اخرجوه بزيادة قيد وضعا واحدا في التعريف لان الوضع
في المشترك متعدد ولعل المصنف اخرج به شهيد يستغرق لان المشترك بالنسبة الى
معانيه لا اشتراق فيه لان شموله لمعانيه بدلا لافعه كما تقدم (قوله وحكمه ايجاز
الحكم اه) اظهر الحكم اهية الى انه غير الحكم الاول والضمير في قوله وحكمه
واخرج الى لفظ العام يراد به ما صدق هو عليه بطريق الاستخدام (قوله يختلف

والجمع المنكر (غير محصورة) الى الوجوه
الى اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج
نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع
اليهود ما يطبق الحصر على المحدود
(وحكمه ايجاز الحكم فيما يتاوله)

في حكم العام (أي في حكم صيغ العلم وهي أسماء الشرط والاستفهام نحو
من وما ومهما وما) والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس نحو للعلماء
والجموع المضافة نحو علماء بغداد واسم الجنس المعرفة بلام الجنس والاضافة
والذكر في سياق النفي واختلفوا في حكمها انها حقيقة في العموم مجاز
في الخصوص او بالعكس او هي مشتركة او متوقفة في الخبر والامر
والنهي بمعنى لا لا تدري انها وضعت لها اولاً موضع او بمعنى تدري انها
وضعت لها لا تدري حقيقة مفردة او مشتركة او هي متوقفة في الخبر دون الامر
والنهي فذهب عامة الاشاعرة الى التوقف مطلقاً حتى يقوم دليل عموم او خصوص
واستدلوا عليه بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعي عمومها مجازي وحكم المحمل
التوقف حتى يأتي البيان والثاني انه قد يذكر الجمع ويراد به الواحد والاصل
في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركين بالواحد والكبير فيتوقف الى البيان وهذا
يعينه دليل القائلين بالاشتراك اجيب عن الاول بانه يحتمل على الكل احترازاً
عن ترجيح البعض بلامر جمع فلا يجال وبانه يصح تأكيده بكل واجمع نحو
جاني القوم كلهم اجمعون فيجهد الملائكة كلهم الى غير ذلك والتاكيد دليل
العموم والاستغراق والالكان تأسيساً لا تأكيداً وقد اجمعوا على انه تأكيد
لأساس وعن الثاني بان المجاز راجع على الاشتراك فيحمل عليه لقطع بانه
حقيقة في الاكثر فيكون مجازاً في الواحد وذهب الخطي من اصحابنا والجبائي
من المعتزلة الى الجزم بانه حقيقة في اخص من الخصوص مجازاً في العموم
واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لا يجوز اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد
في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتفق بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما
كان المراد منه هو البعض لا الكل فلا يثبت بالثبوت والثاني انه قد اشتهر انه مطلق
عام الا وقد خص منه البعض للخصوص اغلب العموم اقل واللفظ اذا تردد
بين الاكثر والاقل كان جملة على الاكثر اظهر فيكون حقيقة فيه مجازاً في الاقل
تقريباً للمجاز اجيب عن الاول بانه اثبات اللغة بالترجيح والايحوز لانها لا تثبت
الابتنال وبان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو جملة على الخصوص
ضاح غره مما يدخل في العموم فخالف الامر فيما اذا قال اكرم العالم والاحوط
اولى وعن الثاني بان احتياج خروج البعض عن الي تخصيص بمخصص ظاهر
في انه للعموم ولا يحتمل على الخصوص الا بدليل مخصص وهو من امارات المجاز
في الخصوص اذا خفائي لا يحتاج الى دليل وبان اظهرية كونها للاغلب انما

اختلف في حكم العام من حيث هو عام
فمنه الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل
عموم او خصوص وعند الخطي والجبائي
الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس
والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق
ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم
في جميع ما يتناوله فلما عند جمهور الفقهاء
والتكلمين وهو مذاهب الشافعي

يكون دليلا على كونها حقيقة فيه اذ لم تكن بحاجة الى الدليل على كونها
 لذلك الاغلب لكنهما بحاجة اليه فلا تكون حقيقة فيه وذهب الجمهور الى
 انها حقيقة في العموم ثم اختلفوا فذهب طائفة الى انه يفيد الظن في جميع
 ما يتناول به حتى يجب العمل به لا اليقين حتى لا يجب الاعتقاد به ويجوز تخصيصه
 بخبر الواحد والقياس ابتداء واستدلوا عليه بان كل علم يحتمل التخصيص
 والتخصيص شائع فيه بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمجوزة القرائن كافي قوله
 تعالى ان الله بكل شيء عليم ولهذا قالوا ما من عام الا وقد خص منه البعض
 فلا يكون قطعا فيما تناوله مع احتمال التخصيص واجب عنه بانه ان اريد باحتماله
 العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا
 وهو عدم الاحتمال الناشئ عن دليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل
 الخصوص احتمالا ناشئا عن دليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله الجواز
 والتسخير وان اردنا به يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو متزوج وقولهم
 التخصيص شائع في كل عام وهو دليل الاحتمال قلنا لانتم ان التخصيص
 الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون
 بكلام مستقل موصول بالعام لان ما يكون بغير المستقل او بالمستقل
 المتراخي لا يطلق عليه اسم التخصيص في الاصطلاح ورد هذا الجواب بان
 مراد الخصم بالتخصيص ليس باصطلاحي بل لغوي بمعنى قصر العام على بعض
 معيانه سواء كان بغير مستقل او مستقل موصول او متراخي وهذا التخصيص
 شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع افراد وذهب مشايخ العراق وطائفة
 المتأخرين الى انه يفيد القطع في جميع ما يتناول واستدلوا بوجوه منها ان ابن
 مسعود اخبر بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن على
 ان عدة الحامل التوفي عنها زوجها ووضع الحمل لا يبعد الاجلين وجعلها
 ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
 اشهر وعشرا في مقدار ما يتناولهما وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون
 حاملة لتأخرها نزولا وقد قال علي وابن عباس ان عدة الحامل التوفي عنها
 زوجها يبعد الاجلين توفيقا بين اليتين على ما سألني بيانه ومنها قول علي
 في تحريم الاختين وطائفة ملك اليمن احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكتم ايمانكم
 فانه يدل على حل وطئ كل امه مملوكة سواء كانت مع اختها في الوطئ او لا يعيرون
 كلمة ما وحرمتهما آية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفهما على

الحرمات فانه يدرك على حرمة الجمع بين الاثنين سواء كان الجمع تكميلاً او ملماً
فخصارضا فخرج المحرم على المبيح فكان الجمع المله كور محرماً وواقفه محظراً
في الاحتجاج بالعام الا انه رجع المبيح عللاً بالأصل والحاصل ان المقامين احكاماً
عموم الابتن ولما انفارضا خرج على رضى الله عنه المحرم على المبيح فخرج المبيح
بهمان المبيح على المحرم عللاً بالأصل ومنه ظهر ما في الشرح من المحذور الا ان
ذكر على كرم الله وجهه يدل صريحاً ومن هنا ظهر ايضا انهم استدلوا بالعموم
على الاحكام القطعية ولو لم يخصوا صافاه قد خص من الآية الاولى الآية المحسوسة
والاخر الرضائية واخت المكوحة ومن الآية الثانية اتجمع بينهما البعد
مخبر من الضمانية ولم يذكر عليهما احد فحل الجمع ومنها احتجاج الى
بكر على الانصار حين طلبوا الامانة بقوله عليه السلام الآية من خرس
وقرره الصحابة ومنها احتجاجهم بمن الشارقي والبارقة فاقطعوا ذلك
والزينة والزي فاجلدوا على عموم الاحكام ولولا ان الصيغة العموم لما صح
احتجاجهم في الصور المذكورة فان قيل يجوز ان يكون ذلك لاقتضائه
بالقرينة اوجب عنه بان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت القطع في عموم
اصلاً لجواز ان يفهم بالقرآن كما ذكره الشارح واستدلوا عليه بالعمل ايضا
بان العموم معنى ظاهر في قوله الاكثروا لحاجة ماسة الى التمييز منه كسائر
المعاني فوجب وضع اللفظه واجبت عنه بانه قد يستغنى عن الوضع لمخاصته
بالحجاز وبالمشركه بخصوص الروائع والطعوم فانه استغنى فيها عن الوضع
بالقيود بالاضافة كراحة المسك وطعم العسل وبانه اثبات الله بالقياس فلا يجوز
وقد يستدل عليه ايضا بانه لو جاز اعادة البعض من العام من غير قرينة لارتفع
الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من العام يحل الحذف
فلا يستقيم ما فهمه السامعون من العموم وعن الشرح ايضا لان عامة خطباء
الشرع عام فلو جاز اعادة الحذف من غير قرينة لما صح منافاهم بالاحكام بصيغة
العموم ولما استقام ما الحكم يعنى جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر فان
قيل لئلا يكلف الله تعالى باليسر في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق
العمل فزمتا العمل بالعموم الظاهر لكنهما بقيت في حق الصلوات يلزمنا
الاعتقاد الظلعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان
قلنا لما كان التكليف لم حسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن
لم اعتبار الارادة الباطنة في حقنا اصلاً لا علماً ولا عملاً واقم السبب الظاهر

الباطل يتصور ان يوافق ما يفهم من العموم الظاهر قطعا ويذهب مشايخ سرفند
وهم يسمون المشرقي الى التوقف في الاعتقاد دون العمل واستدلوا عليه
بان صبح العموم عوضا عن ذلك اصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صار
مستركا وورودها في الخصوص كان في الوقت الذي صار في فيه مشترك
فلمنعنا فيها العموم لاننا من الوقوع في الخطاء لاحتمال ان يكون المراد
منها الخصوص اذا كثر العلم ومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل
ايضا او باخص الخصوص لاننا ان يؤدي ذلك الى ترك الواجب وان تركه يحظر
اذا احتمل ارادة العموم فاما ايضا قلنا بالتوقف في الاعتقاد وبالعموم في حق
العمل احثا لظهور ذهب طائفة الى التوقف في الخبر دون الامر والنهي واستدلوا
عليه بان الاجماع يعتمد على التكليف باوامره ونواهي عامة لجميع المكلفين
فليس يمكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه
تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي ذكره الفريق الاول وذهب طائفة
الى التوقف في الامر والنهي دون الخبر واستدلوا عليه بان احتمال الوجوب
والتيدير والتحريم والتزير في حقيقة الامر والنهي وهي الطلب والنهي فانه
في توقف فيها بخلاف الخبر اذ ليس فيه هذا الاحتمال (قوله حتى يفيد وجوب
العمل به) حتى ابتدأ به لاجارة ولا طائفة فرفع مدخلها لعدم انساب
واطلاقه ويجب ان يكون ما قبلها متبعا لما بعدها (قوله بعد الطول) اي سورة
البقرة يعني قوله تعالى واولات الاحمال زلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم
الاية (قوله وان كان من وجه) اي في مقدار ما يتناول الاية
التي كورتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاصلا لان اولات
الاحمال لا يتناول التوفي عنها زوجها الغير الحامل وقوله تعالى والذين
يتوفون منكم لا يتناول الحامل المطلقة فقوله تعالى واولات الاحمال اعتبار
ايجاب ما يتناول اعنى عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله
والذين يتوفون منكم باعتبار ايجاب ما يتناول عدة غير الحامل التوفي عنها
زوجها باربعة اشهر وعشر الا يكون منسوخا (قوله لان المخصص عندنا
بغير) واما عند المشافعي ففسر للعام ببناء على ان العام عنده دليل فيه شبهة
فيحمل الكل والبعض فيبان ارادة البعض تفسير لا تغير واما عندنا فالعام دليل
قطعي في الكل فيبان البعض لمخصص بغير حكمه واعلم ان المراد بالمخصص ههنا
ما يكون بكلام مستقل لان قصير العام على بعض ما يتناوله امان ان يكون متبعا

لنصوص العام من الكتاب كقولنا
والنواهي ابتداء (وقطعا) عند مشايخ
العراق وخاصة المتأخرين (لاحثا)
اجل البيان بالعمومات في احكام
قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه
ان الحامل التوفي عنها زوجها عند
بوضع الحمل لا بعد الاجل لان سور
النساء القصري زلت بعد الطول
فمنعت بعمومها خصوص الاول
وان كان من وجه وقوله على رضي الله
عنه في تحريم الاخيرين وطائفة الذين
اخترهما آية وحرمتها آية والحرمة
راجم ونقل ابو بكر رضي الله عنه
قوله عليه السلام الامانة من قرين
وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء
لأورثنا ما حصل ذلك لخصم
من ان يخصني لا يقال فهم ذلك
بالقرين لان فتح هذا الباب يؤدي
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر
لجواز ان يفهم بالقرين ثمانية الثقلين
لم يتقوا نص الواضع بل اخذوا
الاكثر من تبع مواده الاستعمال
(فلا يخص) تفريع على كون العام
من حيث هو عام قطعا اي اذا كان
العام قطعا لخص (بالظني) سواء
كان قياسا او خبرا واجد لان المخصص
عندنا بغير الحكم العام وبغير القطعي
لا يكون ظاهرا ولهذا شرطنا اتصاله
بالعام ههنا اذا لم يخص ابتداء
بالظني واما اذا خص به فيكون
مخصصا بالظن فلا يجب اتصاله

او بعبر مستقل والثاني ليس بخصيص بل ان كان بالواو اخواتها فاستثناء وان كان
 بان واخواتها فشرط وان كان بالي ونحوها فغاية والافصفة نحو في الغم الساعة
 زكاة او يدل نحو جاء القوم اكثرهم والاول هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ
 او العقل والاحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وكل من التخصيص
 وغيره يسان تغير عندنا وتفسير عند الشافعي (قوله ومغير القطعي لا يكون ظنيا)
 لان مغير الشيء لا يد وان يكون مساويا له او فوقه (قوله بمعنى انه لا يخلو عن
 التخصيص الا قليلا) اعترض عليه بان اكثر العمومات لما كانت مخصصة
 والقاعدة ان الفرد الاقل يلحق بالاعلى حتى قالوا الاستقراء الناقص يفيد الظن
 وجب ان لا يظن بثبوت الحكم للكل في شيء من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف
 يستدل بما ذكر على ان التخصيص محتمل في العام وان موجه ظني واجب بانه
 انما رد ذلك اذا لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعى احتماله التخصيص
 وكون موجه ظنيا واما اذا لوحظ بخصوصه ولم يوجد فيه قرينة التخصيص
 بعد التأمل فيحصل الظن بثبوت الحكم لجميع افراد حيزا من التجميع بلا
 مرجح وبالمجمل يختلف الحكم باختلاف العنوان قلت ولو قرر الاعتراض هكذا ان
 اكثر العمومات مخصصة قطعاً عند عدم قرينة العموم وبعضها على عمومها
 قطعاً عند قرينة العموم فابق لاحتمال التخصيص معنى لكان اولى (قوله حتى
 صار قولنا مامن عام الاوقد) يعني ان هذه مقدمة مسئلة بينهم فيصح
 الاستدلال بها على المدعى بان يقال العام ظني لان كل عام محتمل الخصوص
 وكل ما هو كذلك يمكن فيه الشبهة فالعام يمكن فيه الشبهة واعتراض عايد بان
 قولهم كل عام محتمل الخصوص عام ايضا فان كان محتملا للخصوص كذبت
 الكلية والافقيد انتقضت الكلية واجب بان المراد هو العام الوارد من الشارع
 ورد بلزوم الحكم وانتقض بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحوه لان عدم
 الاحتمال فيه قطعي ودفع النقص بان الكلام فيما لا قرينة فيه على العموم واجب
 عن اصل الاعتراض بان تلك المقدمة مخصصة بعدم التخصيص يعني انها
 مخصوصة من بين الفاظ العموم بانه لا تخصيص فيها ولا يخفى عليك ان هذا
 الجواب مقبوض ايضا بما ذكر من قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم اللهم الا ان يرد
 ان كل عام غير مقارن بقرينة العموم محتمل الخصوص (قوله فالعام العاري
 عن التخصيص ظاهرا) ولا يد ان يكون عاريا عن قرينة العموم ايضا والافلا
 محتمل الخصوص ايضا مثل ان الله بكل شيء عليم فلو قال فالعام العاري عن قرينة

(قال الشافعي رحمه الله التخصيص)
 يعني قصر العام على بعض ميثا ولاته
 سواء كان بكلام مستقل او لا (محتمل)
 لانه شائع في العام بمعنى انه لا يخلو
 عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرآن
 وكقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم حتى
 صار قولنا مامن عام الا وقد خص منه
 البعض بمنزلة النمل فالعام العاري
 عن التخصيص ظاهرا محتمل ان يكون
 مقصورا على البعض بناء على شيوخ
 ذلك التخصيص (وهو) اي الاحتمال
 (بأنه القطع) الذي ادعيتوه (فيخص)
 العام لكونه ظنيا (به) اي بالظني
 (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير
 لا تفسير كلي سائي ولهذا جوز تراخي
 مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال
 العام) للتخصيص احتمال (غيرناش
 عن الدليل) اي ليس بمستند اليه
 ولا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان
 كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح
 ان يكون دليلا على اقتصار الحكم
 ظني بعض السميات في عام لم يقارنه
 بتخصيص (فاذا اختلفا) تفرع على
 استحباب الحكم قطعاً عندنا وظنا عند
 الشافعي اي اذا افاد الخاص حكما مخالفا
 لحكم العام (تعارض) اي ثبت بينهما
 حكم المعارض عندنا لكونهما قطعيين
 خلافا لشافعي لان العام الظني لا يعارض
 الخاص القطعي كاسبق (فان علم التاريخ
 بتخصيصه) اي الخاص العام (ان قاربه) في الزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث
 (وبنيتهم)

العموم لكن انسب لسياق الكلام تأمل (قوله أي الاحتمال بنا في القطع)
فان قيل ان احتمال المجاز في الخاص مثل احتمال الخصوص في العام فلم كان
الخاص قطعيا في مدلوله مع هذا الاحتمال اوجب تارة بان احتمال المجاز
في الخاص ليس شائعا شيوع الخصوص في العام حتى نشاء من شيوعه
احتمال المجاز فيختل قطعيته وردبانه لامعنى لاحتمال المجاز لانه ان وجدت
القرينة الصارفة عن الحقيقة فالمجاز متيقن وان لم توجد فالحقيقة متيقنة ودفع
بان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا
واخرى بان الاحتمال في العام من وجهين المجاز والخصوص وفي الخاص من
وجه واحد وهو المجاز فقط وردبان جهة احتمال الخصوص من جهات المجاز
وتعدد جهات المجاز لا يفيذبادة احتمال اذ لا ترجيح بكثرة الادلة والشهود بل
يقولها (قوله ولهذا جوز تراخيه مطلقا) قال في باب البيان من التخي
لا في عند الشافعي بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى
هذا كلاهما يكونان تفسيراً عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من
انصافه والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغير وهو لا يجوز
الاموصلا لا انتهى فعلم منه ان التخصيص لغير المستقل وان كان تفسيراً عنده الا انه
لا يجوز تراخيه فقولاه مطلقا معناه جوز تراخيه ابتداء وانما (قوله بالمعنى المراد
ههنا) يعني ان المراد بالقطع في قولنا الخاص يوجب الحكم قطعا ان لا يكون
فيه احتمال ناش عن دليل لان لا يكون احتمال اصلا فكذا المراد بالقطع في قولنا
العام بقيد القطع لمدلوله وما د عليم من احتمال الخصوص غير ناش عن دليل
لان ما ذكرتم في مقام الاستدلال من شيوع التخصيص في العام لا يصلح دليلا
(قوله بالمعنى المذكور) متعلق بالكثرة والمراد بالمعنى المذكور ما ذكره انما بقوله
معنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا (قوله في عام بقارنه تخصص) فيه انه
يشعر ان الكثرة بالمعنى المذكور تصلح دليلا على الاقتصار في عام بقارنه التخصص
وفيه نظر لان الدليل هو ذلك التخصص لا الكثرة بالمعنى المذكور (قوله فان علم
المتراخي) اعلم ان الخاص والعام اذا تعاضبا بان يدل احدهما على ثبوت حكم
والاخر على انتفاءه فاما ان يعلم تأخير احدهما عن الاخر لا يعلم فان علم فلناخر
اما الخاص والعام فعلى الاول يكون الخاص تخصصا للعام ان كان موضوعا
نحو احل الله البيع وحرم الربا وناسخا في قدر ما تناولا لان كان متراخيا عنه ومخصصا
من وجه نحو قوله تعالى والذين يوفون منكم ويذرون ازواجا وقوله تعالى واولاد

اي الخاص العام (في قدر ما تناولا) اي
تراخي اي الخاص سواء كان بينهما
عموم وخصوص مطلقا او من وجه
الاول نحو قوله تعالى احل الله البيع
وحرم الربا الآية والثاني قوله تعالى
والذين يوفون منكم الآية يوفون تعالى
واولات الاحمال اجلهن الآية على رأي
ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله
تعالى واولاد الاحمال متراخ عن قوله
والذين يوفون منكم فيكون ما تحتها
في حق الحامل المتوفى عنها زوجها
وفائدة كونه ناسخا لتخصصه ان العام
حينئذ يكون قطعيا في الباقي لا كالعام
التخصص من البسطة فانه طي
في الباقي كاسياني وانما اشترط
في التخصيص القسارنة وفي النسخ
التراخي لان عمل التخصيص بطريق
التغير والدفع والتغير الدافع يجب
ان يكون موضوعا لعمل النسخ بطريق
التبديل والرفع والتبديل الرفع يجب
ان يكون متراخيا توضيحه ان
التخصيص بيان ان الافراد التي تنولها
العام ظاهرة غير داخله في الحكم فوجب
اقصال التخصص اذ لو تراخى لدخل
تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده
ليان عدم دخولها في الحكم والنسخ
بيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا
الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب
التراخي لدخل في الحكم ثم يخرج فان

فيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد

للعام الخصوص من الكتاب لا لقطع بتاريخه
عنه وشيأى جواز قلنا لم يشترط
الاتصال في مطلق التخصص بل
في التخصص المغير وهو ليس بالتخصص
الاول فان المفهوم من كلام المشايخ
ان ما بعده تفسير لا تغير قال الامام
شمس الائمة المرخسى ثم اختلف
العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص
في العموم فقال عثمان ناديل الخصوص اذا
اقترن بالعموم يكون بيانا اذا تأخر لم يكن
بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون
بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا
عنه وانما يتنى هذا الخلاف على الاصل
قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب
الحكم فيما يشاؤه قطعا كالحاصل وعند
الشافعي يوجب الحكم على احتمال
الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت
خصوصه بالدليل فيكون دليل
الخصوص على مذهبه فيهما بيان
التفسير لا بيان التغير فيصح موصولا
ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق
موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص
فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع
الى الاحتمال فان العام الذي دخله
خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل
حكم العام الذي لم يدخله خصوص
(وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان)
تقدم الخاص على العام هذا كله ان
علم التاريخ (وان جهل حمل على

الاحمال اجله ان يضمن حملهم على رأى ابن مسعود فان الثاني مترشح عن الاول
وهما عامان من وجه خاصان من وجه لتناولهما الى الحامل المتوفى عنهما زوجها
ولتناول الاول الى غير الحامل المتوفى عنها زوجها دون الثاني ولتناول الثاني
الى الحامل المطلقة دون الاول فمن حيث العام من وجه خاص من وجه يكون
مثلا متأخر الخاص عن العام وعكسه ايضا وعلى التقديرين يكون المتأخر ناسخا
للمتقدم في مادة اجتماعهما وعلى الثاني يكون العام ناسخا للخاص والحاصل ان
المتأخر اما خاص مطلق او عام مطلق او خاص من وجه عام من وجه فعلى الاول
يكون مخصوصا للعام ان كان موصولا به وناسخا له في بعض ما يتناوله ان مترشيا
عنه وعلى الثاني يكون العام ناسخا للخاص في جميع ما يتناوله وعلى الثالث
يكون ناسخا للاول فيما يتناوله وان لم يعلم تاريخهما يحمل على المقارنة وان
جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لتأخره واذا حمل على المقارنة
فثبت الشافعي يخص العام بالخاص مطلقا وعندنا ثبت حكم التعارض في قدر
ما يتناولهما لا في قدر ما يتناوله العام فقط فان حكمه ثابت بلا معارض نحو
والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على رأى على فثبت حكم
التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها (قوله والنسخ) بالنصب عطف
على قوله التخصص (قوله ايضا) اي كما انها داخله تحت اللفظ العام يعنى
ان الافراد المخرجة في النسخ داخله قبل النسخ تحت الحكم وعموم اللفظ معا
بخلاف الافراد المخصصة في الخاص فانها داخله تحت العام فقط دون الحكم
ولذا قال في التخصص يتناولها العام وفي النسخ الداخلة في الحكم (قوله)
لم يشترط الاتصال في مطلق التخصص بل في التخصص المغير فان قبل التخصص
معنى واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشي دون غيره اجيب بان
المقارنة شرط على التخصص وعمله باعتبار الخصوص منه وفي المرة الاولى العام
قطعى دون الثانية فيجوز ان تكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لالذات
والخاص انه مغير في الاولى مفسر في الثانية (قوله ان مطلق العام) اي عن
قرينة الخصوص والتخصص (قوله يكون بيانا) اي بيان تغير (قوله يكون
بيانا) اي بيان تفسير على ما هو مذهب الشافعي (قوله وينسخ الخاص به)
اي بالعام المتأخر سواء كان موصولا به او مترشعا عنه لان الترجيح ليس بشرط
في كون العام متأخر ناسخا له والتأخر كاف فيه وانما شرط الترجيح في عكس
هذا (قوله وان جهل) اي ان جهل تأخير احدهما عن الآخر بالنسبة اليها

حل على المقارنة لاعلى تأخير أحدهما لا موصولا ولا متاخيا وان جاز في نفس
 الأمر أن يكون أحدهما ناسخا للآخر بان يكون متأخرا متاخيا عنه
 ان كان المؤخر خاصا او متأخرا مطلقا ان كان المتأخرا عاما وان يكون الخاص
 مخصوصا للعام بان يكون متأخرا موصولا ففي كلامه اجدال (قوله دونه)
 أى دون العام لانه يحمل لا قطعى (قوله ويرده اتفاق اهل العرف) فانه يدل
 على أن العام يخص بالخاص المقدم (قوله ومنه تخصيص الصبي والمجنون)
 أى من قبيل التخصيص بالعقل (قوله واوئيت من كل شئ) فيسهل اشارة
 الى الرد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ (قوله المدرك
 بالحس هو ان له كذا وكذا) فيه ان المدرك بالحس ليس ان له كذا وكذا لان
 هذه الكون يدرك بالعقل لا بالحس والمدرك بالحس هو نفس كذا أى المشاهدة
 بكذا فالأول ان يقول ان المدرك بالحس انما هو كذا وكذا واما ان له كذا وكذا
 فانما يدرك بالعقل كما ان ليس له غير ذلك يدرك بالعقل ثم الظاهر من هذا التقرير
 والجواب الذى ذكره ان معنى التخصيص هو قصر العام على بعض افراده ونفيه
 عن بعض آخر من افراده وهذا قول بفهوم الخلاف وهو خلاف المذهب فالأول
 ان يدرك قوله واما انه ليس له غير ذلك ويقول المدرك بالحس هو كذا وكذا واما ان له
 كذا وكذا فانما هو بالعقل لا غير لان معنى التخصيص عندنا ان يدل على الحكم في بعض
 افراد العام ولا يدل عليه في البعض الآخر لا تقيا ولا اثباتا حتى لو ثبت دليل
 آخر ولو تقدم ان عدم بالعدم الاصلى فان قيل لو كان معنى التخصيص ذلك لزم
 ان يكون مثل جاني زيد من باب التخصيص والقصر لانه يدل على الحكم في البعض
 فقط من غير تعرض للثني والاثبات قلنا كلا منا في تخصيص العام لا مطلق
 التخصيص فلا يرد ذلك ثم الجواب الذى ذكره مبنى على ان المدرك للكليات
 والجزيئات هو العقل والحواس آلات له كالسكين للقطع واما على القول بان مدرك
 الجزئيات هو الحواس فلا (قوله نحو لا تأكل رأسا) أى لو جعل لا تأكل رأسا
 فالأمر وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه غير مترادف جازة اذا
 قيل فيه جازة رأس العصفور والجد فيخصه ان يكون متعارفا باعتبار ان يكس
 في التأثير وبيع في الاسواق مشوبا وباختلاف العرف والاعادات بحسب الازمنة
 والامكنة خصه ابو حنيفة او لا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس الغنم والبقر
 وصاحبه برأس الغنم ذكره محمد في الجامع الصغير (قوله لا يقع على المكاتب)
 لانه المكاتب فيه ضعيف فلا يقع على المملوك عليه ويقع على الكاهن ويعمى هذا

فثبت بينهما حكم المعاصرة في
 مثاولهما (قال الشافعي يخص)
 العام (به) أى بالخاص (مطلقا)
 أى سواء تقدم أو تأخر أو جهل التاريخ
 لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق
 اهل العرف على اندراج زيد في قول
 الولي لعمده لا تضرب احدا بعد قوله
 اضرب زيدا (واذا خص) العام
 (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق
 كل شئ فان مجرد العقل يخص
 ذاته تعالى منه ومنه تخصيص للصبي
 والمجنون من خطابات الشرع وعن
 الحس نحو واوئيت من كل شئ فان
 قيل المدرك بالحس هو ان له كذا
 وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما
 هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص
 العقل هو اسطة الحس واستعانة
 فلا شكال وعن العادة نحو لا تأكل
 رأسا فيقع على التعاليف وعن تفاوت
 بعض الافراد اما باللفظان نحو كل
 مملوك كذا حيث لا يقع على المكاتب
 او بالزيادة كالنكاح

كلامه شكك كما إذا ما اختلف بالزيادة والنقصان فإن قيل إذا كان الملك فيه ناقصا فكيف تنأى الكفارة بالكتاب دون المدبر وام الولد قلنا ان حصول الكفارة به باعتبار الرق وهو في الكتاب كامل لانه صمد ما ينفى عليه درهم ولانه يحتمل الفسخ ونقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق ولا ينافي كماله فان قيل سلنا ذلك لكن نقصانه ينافي الكفارة لانه شرط فيها قلنا انه انما اشترط في الكفارة بقدر ما يصح به الاعتناق وهو حاصل في الكتاب لا كما له بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ (قوله لا يقع على العتب) اي عند ابي حنيفة واما عندهما فالفأكهة تقع على العتب والربط والزمان لان الفأكهة اسم لما يتفكه به بعد الطعام او قبله وهذا المعنى موجود في كل من العتب والربط والزمان فيصح اطلاقه عليهما وقال ابو حنيفة ان كلا منهما وان كان فأكهة لغة وعرفا الا ان فيها معنى زائدا على معنى التفكه وهو التلذذ والشم اعني الغذائية وقوام البدن وهذه الزيادة تخصها من مطلق اسم الفأكهة فلا ينصرف اليها بدون التية وفي الخلاصة لو حلف لا يأكل فأكهة ولا تية له اجمعا انه لو اكل تينا او شمشمسا او خوخا او سفرحلا او كثرى او تفاحا لم يحنث واجمعوا ايضا انه لو اكل خيارا او قشاة او جوزا لا يحنث ولو اكل عينا او رمانا او رطبا لا يحنث عند ابي حنيفة خلافا لهما (قوله فان كلا منهما) اي من العقل والحس والعادة والنقصان بالزيادة لا يحنث عليك ان الظاهر من كلامه ان لافرق بين هذه الاشياء الخمسة في جعل العام ظنيا ان كان الخصوص مجهولا ولا يمكن قطعا في الباقي لكنه قال في التلويح ان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم موث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخلجه فهو مخرج قطعيا وبقي في الباقي قطعيا على ما كان كما في الاستثناء اذا كان المستثنى معلوما فان قيل ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كما في الاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون ويجعل ظنيا اذا كان المخصص مجهولا اجب عنه تارة بان الكلام فيما هو من خطابات الشرع لافي مطلق العام المخصوص كيف والمجهول عنه الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصيل ولا نسلم ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فمن ادعى فعلية البيان ورد بان استثناء المجهول ايضا غير واقع كما في خطابات الشرع ولو كان الكلام في هذا المقام

حيث لا يقع على العتب فان كلا منهما وان سمي به مخصصا لكنه لا يحتمل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم ان المتراخي يسح لا يخصص

في خطابات الشرع لما كان وجه لقولهم وان كان المخرج بغير مستقل مجهول
فلم يصلح حجة الا ان بين المراد واخرى بان اخراج ما ليس بمعتقول غير معتقول لا
الاعراض في المخصص العقلي والعقل لا يقدر على تخصيص ما لا يذكره ورد بان المراد
من المجهول ليس المجهول من كل الوجوه حتى رد عليه ذلك بان المجهول من وجه
ويمكن ان يجاب عنه باخرى ايضا بان يقال لا نسلم ان المخصص في مثل
الرجال في الدار هو العقل بل هو الحس بمدخلية العقل لان الحصول في الدار
من قبيل المحسوسات لا من قبيل العقولات وان كان المخصص غير العقل
والكلام من الحس والعادة والزيادة والقصور فافضل ان لا يبقى قطعيا
لاختلاف العادة وخفاء الزيادة والتقصير وعدم اطلاع الحس على تفاصيل
الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعيا فظهر الفرق بين العقل وغيره
(قوله قلنا لا تصور التراضي) اجاب في التلويح بان التخصيص قد يطلق على
ما يتناول السخ فلا يتعد بهذم التراضي ولهذا يقال الترخيص وقد يطلق
على ما يتعد به وهو التقييد بعدم التراضي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير
التراضي يجوز بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب
بالنسخ والاجماع وتخصيص بعض الايات ببعض مع التراضي وانما عدل الشارح
عن هذا الجواب او رد المنع عليه باننا لا نسلم اطلاق لفظ التخصيص على ما يتناول
السخ في كلام من بعده ولو ثبت فهو محمول على المعنى الاعوى والكلام
في الاصطلاح لا يلائم ولا يتلزم ان يكون التخصيص تلك الاشياء نسخا وليس
كذلك (قوله لا يسمى عندنا مخصصا) لان عمل التخصيص عندنا على سبيل
المعارض من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكيم وليس
عمل بهذه الاشياء كذلك (قوله لانه) راجع الى مورث الشبهة (قوله
او احتماله) راجع الى المخصص (قوله وان كان مجهولا) اي ان كان المخرج
مجهولا (قوله يتناول الباقي) اي يتناول العام السابق من المخرج متناولا
قطعي (قوله ايضا) اي كالاتضاء ونحوه (قوله لان المخرج به) اي
بالتاسخ (قوله ان كان مجهولا) بان يكون ما يتناوله التاسخ مجهولا
ويسمى هذا تاسخا مجهولا (قوله حقت بنفسه) اي سقط ذلك التاسخ المجهول
في نفسه لان المجهول لا يصلح تاسخا وقوله ولا تعدى جهاته الى العام تفسير
لسقوطه بنفسه واذا سقط بنفسه ولم تعدد جهاته الى العام المتقدم بقى التاسخ
قطعي كما كان لان المجهول لما لم يصلح تاسخا يدخل الشك في سقوطه

قلنا لا تصور التراضي فيما سوى العرف
حتى يحتاج الى التقييد بالانصال
وقد ترك التقييد للاعتقاد على ما سبق
من اشتراط الاتصال في التخصيص
(مستقل) احتراز عن الاحتشاء والتمسك
والغاية وبدل البعض فان شيا منها
مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل
العام دليلا ظاهريا بل المخرج ان كان
حقوقا فالعام دليل بلا شبهة كما كان
قبل التصر على البعض لعدم مورث
الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله
العليل وغير المستقل لا يحتمل وان كان
مجهولا كما اذا قل عبيده احرارا لبعض
اورث فلان جهالة الباقي فلم يصلح
الحججة الا ان بين المراد (موصول)
احتراز عن التسخ فانه ايضا مع انه
لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام
ظاهريا في الباقي لان المخرج به ان كان
مجهولا سقط بنفسه ولا تعدى جهاته
الى العام فبقى كما كان وان كان معلوما
يتناول الباقي قطعا

فلا سقط بالشك لانه قطعي يقينا واليقين لا يزول بالشك لانه يمكنه في
 شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فوجب العمل دون العلم (قوله حتى لا يعلم
 قدر المخرج) لان الناسخ اذا احتمل التعليل يحتمل وجود العلة في اى فرد كان
 من افراد العالم من غير تعيين فرد فلا يعلم قدر المخرج (قوله لاستلزامه) وجه
 الاستلزام ان الناسخ اذا كان معللا يلزم ان يكون كل ما توجد فيه تلك العلة
 من افراد العالم منسوخا بالقياس على المنسوخ المخصوص والقياس لا يصلح
 ان يكون ناسخا للنص (قوله من القياس) فيه اشارة الى ان العالم المخصوص
 منه البعض دون خبر الواحد في الدرجة لان خبر الواحد لا يجوز تخصيصه
 بالقياس حتى رجحوا خبر الحقيقة على القياس وحكموا بانما ينقض الموضوع
 في صلاحات ركوع وسجود ادبت مع الامام بخلاف خبر الواحد وكذا رجحوا
 خبر الاكل ناسيا على القياس وحكموا بانه لا ينطرح مع ان القياس ان ينظر
 بالاكل وانما كان ذلك دون خبر الواحد لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
 انما هو مع شك واحتمال في اصله فيجوز ان يعارضه القياس ويخصصه بخلاف
 خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقة باعتباره توهم غلط
 الراوى او ميله الى الكذب فلا يصلح القياس معارضه (قوله وقد جعل كونه ظاهرا)
 اخلفوا في العام المقصور على البعض في فصلين احدهما انه بعد القصر هل يبقى
 عاما في الباقي بطريق الحقيقة او يصير مجازا وسيأتي بيانه والثاني انه هل يبقى
 حجة بعده او لا فنقول ان العام المقصور على البعض اما ان يكون مقصورا عليه
 بغير مستقل او بمقتل فعلى الاول ان كان المخصوص من المخرج معلوما
 فهو حجة بلا شبهة كما كان قبله لعدم موث الشبهة وان كان مجهولا لم يبق
 حجة اصلا لبرائته جهالة في الباقي الا ان يبين المراد وعلى الثاني اما ان لا يكون
 المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان عقلا كان العام قطعا في الباقي لعدم
 موث الشبهة لان ما يقتضى العقل تخصيصه فهو مخصص والباقي يبقى على
 ما كان كافي الاستثناء المعلوم وان كان غير العقل والكلام فاطفائه لا يقطع قطعا
 لا خلافا للعادة وخفاء ان يادمو النقصان وعدم الاطلاع على تفاصيل الاشياء
 الا ان يعلم القدر المخصوص قطعيا وان كان كلاما فافيه اختلاف كثير ذكر المصنف
 اربعة اقوال الاول وهو المختار عندنا انه حجة ظنية فيما بقي بعد القصر
 سواء كان المخصوص مجهولا او معلوما حتى جاز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
 انظر كونه حجة فلا يحتاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص

لا يمكن التعليل حتى لا يعلم قدر
 المخرج لا يستلزامه كون القياس ناسخا
 كاشيا (يكون) ذلك العام المخصوص
 منه البعض (لا يلائم ظاهرا فيخصص)
 تفرج على كونه ظاهرا (بالظن)
 من القياس وخبر الواحد لان الظن
 يفسر الظن وقد سبق ان هذا
 المخصص تفسيره وقد علم كونه ظاهرا
 فيما اذا كان مشاهدا مجهولا

منها البعض شاعرا من غير ان يكون مكان اجاما فان علمنا رضي الله عنه اخرج
في جواز الجمع بين الاختين وظناهما كمين بقوله تعالى او ما ملكتم ابائكم فقال
احتلتها آية وقرأها مع ان الاخوات والبنات مخصوصة منه واحتجت فاطمة
رضي الله عنها على ابي بكر رضي الله عنه في مراءتها بقوله تعالى يوصيكم الله مع
ان الكافر والقائل خصا منه ولم يشركها الصحابة بل عدل ابو بكر في حرمانها
الى قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث واستدل ابو حنيفة على فساد
البيع بالشرط بشي التي عليه السلام عن بيعه وشرطه ان اشرف الجبار قد خص
منه وعلى استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام الجار احق مع ان الجار
عند الشريك لا يكون احق على كونه حجة توضيحه ان المخصص يشبه
الاستيفاء بسبب حكمه ولهذا اشترط فيه المقارنة ويشبه التامخ بصيغته لانه نص
مستقل قائم بصيغته مفيد بنفسه كالتامخ قصار مستقلا من وجه دون وجه
فان كان مجهولا كافي احل الله البيع وحرم الربا في جهة استقلاله يسقط
هو بنفسه ولا تعدى جهالة الى التامخ لانفصاله عنه كالتامخ المجهول ومن
جهة عدم استقلاله بوجوب جهالة في التامخ وسقوط الاحتجاج به لتعدى
جهالته اليه كافي الاستثناء المجهول فاذا كان كذلك وقع الشك في سقوط
الاحتجاج بالتامخ وقد كان ثابتا يقيين فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة
جهالة تورث زوال اليقين فوجب العمل به دون الاعتقاد وان كان معلوما
كالمتسامن فانه خص من قوله تعالى اقلوا المشركين بقوله وان احيد من المشركين
استجارك فاجره فعلى ما قرره الشارح يصح تعليله لان الاصل في النصوص
للمستقلة التعليل واذا صح تعليله فلا يخلو اما ان تترك علته ولم تترك فان
لم تترك فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص المستقلة واذا ادركت
فاما ان تعين العلة او لم تعين وان لم تعين فاحتمال علة اخرى قائم باذا العلل
مترابطة وان تعينت لا يدري انها في اي قدر من الافراد توجد العلة وكل هذا
الاحتمال بوجوب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يقيين والشك لا بوجوب
زوال اليقين لكنه يورث شبهة بوجوب العمل دون العلم فلا يطل الاحتجاج به
بالكلية بل يمكن ظنا واما على ما قرره القوم فهو انه اذا كان معلوما فله
جهتان جهة استقلاله لشبهه بالتامخ وجهة عدم استقلاله لشبهه بالاستثناء
فن حيث استقلاله يصح تعليله على ما هو الاصل في النصوص المستقلة
فوجب جهالة في الباقي اذا لا يدري كية الخارج لجهالة ما دخل تحت العلة

بقوله (لشبهة الاستثناء والتامخ
في المجهول) يعني ان المخصص يشبه
الاستثناء بحكمه لانه الدفع ويبين عدم
الدخول تحت حكم التامخ لان وجه
العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه
التامخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه
فهو مستقل من وجه بدون وجه
والاصل في المتردد بين الشبهة ان يعتمد
بها ويؤيد في حضان كل منهما ولا يطل
احدهما بالكلية فالمخصص ان كان
مقارنا لمجهولا عند السامع من جهة
استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى
جهالته الى التامخ كالتامخ المجهول
ومن جهة عدم استقلاله بوجوب
جهالة في التامخ وسقوط الاحتجاج به
كافي الاستثناء المجهول فوقع الشك
في سقوط التامخ وقد كان ثابتا يقيين
فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة
جهالة تورث زوال اليقين فيوجب
العمل دون العلم بوجوب ظننا
فما اذا كان متباو له معلوما بقوله

(وصحة التعليل في المعلوم) يعني ان
المخصص ان كان مثوله معلوما عند
السامع يصبح تعليله فائدا لمبدرك علته
فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل
في النصوص وان اذكرت فاحتمال
الغير قائم لما في العال من التراحم وبعد
ما تبين لا يدري انها في اى قدر من
الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن
الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يبين
والشك لا يوجب زوال اصل اليقين
بل وصف كونه بقينا وانما عدل
عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان
معلوما في جهة استقلاله يصبح تعليله
كاهو الاصل في النصوص المستقلة
فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرك
كيفية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح
تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب
ان يبقى العام على حاله فوقه الشك
وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها
وهو القطع لما ارد عليه انكم قائلون بصحة
تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم
بالمخصص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه
لا يجمع عندكم التعليل (وقيل يعني) العام
بعد التخصيص (قطعي) سواء كان
التخصص معلوما او مجهولا (اعتبارا
بالناسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته
اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا
يسقط بنفسه وان كان معلوما
لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس
ناسخا

ويلزم منه جهالة العام فلا يبقى العام حجة ومن حيث عدم استقلاله لا يصح
تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام حجة قطعية على حاله
لان ما يقتضى المخصص خروجه فهو خارج وغيره باق على حاله تحت العام
كافى الاستثناء المعلوم فلا جهالة في العام اصلا فوقه الشك في الاحتجاج به
وقد ثبت قطعا صحة الاحتجاج به فلا يبطل بالشك وانما عدل الشارح عن
هذا التقرير لانه يرد عليه لزوم بطلان الاحتجاج بالعام بالكلية على ما ذكره
ولا يندفع بالقول بشبه الاستثناء لانه لا يمنع صحة التعليل ووجه الزوم
ظاهر ولا يخفى عليك ان هذا اليراد يرد على تقرير الشارح ايضا لان القول
بصحة التعليل ما خوذ فيه ايضا ولا ينفعه التعرض الى تفصيل العلة بانها
مدركة او غير مدركة متينة او غير متينة ولا عذر التعرض الى شبهه
بالاستثناء وما يندفع به هذا اليراد عن تقرير الشارح من ان القين لا زول
بالشك يندفع به ايضا عن تقرير القوم فان قيل انهم قالوا ان المخصص المعلوم
كالناسخ والناسخ لا يقبل التعليل فكيف يقبله المخصص اوجب بان الناسخ
اذا ورد معلوما في بعض ما يتناوله العام انما لا يتغير الحكم فيما يبقى تحت العام
باحتمال التعليل لانه يعمل بطريق الرفع والمعارضة لاعلى طريق الدفع ويان
عدم دخول المخصص تحت حكم العام وحيث لو كان الناسخ معللا
يلزم معارضة العلة للنص وذا لا يجوز فيسقط الناسخ في نفسه ولا يتغير الحكم
في الباقي باحتمال التعليل بخلاف المخصص فانه يعمل بطريق الدفع ويان
عدم الدخول تحت العام ولو عمل فلا يلزم معارضة العلة للنص فيجوز تعليله
(قوله لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول) قيدها بالمجهول مع ان هذه
المشابهة قائمة في المخصص المعلوم ايضا كما صرح به في شروع البرزوى لانه على
كونه ظاهرا كان المخصص معلوما بصحة التعليل من غير تعرض الى شبهه
بالاستثناء والنسخ فلذا قيدها بالمجهول بخلاف ما ذكره القوم فاتهم علوا لكونه
حجة ظنية في المجهول والمعلوم بشبهه بالاستثناء والنسخ فلم يقبده بالمجهول لكن
شبهه بالناسخ في المعلوم بمجرد كونه مستقلا كالناسخ لا بصحة تعليله ايضا كما
صرح به في التوضيح حيث قال لا يريد بقوله فلا شبه الأولى انه من حيث انه يشابه
الناسخ الى آخره (قوله يعني ان المخصص) اى المخصص في المرة الاولى
اذ الكلام فيه وحكم المخصص في المرة الثانية ليس الدفع والتغير بل هو
التفسير (قوله بحكمه) الباء فيه سببية وكذا في بصيغته (قوله لما ارد عليه آه)

لا يخفى عليك ان هذا المارد على تقرير القوم بناء على ان شبه الاستثناء ليس
 مذهبهم وانما هو مذهب الجبائي لانه لو كان مذهبهم كالشبه بالنسخ بنفهم ذلك
 لانه حينئذ يجمع عند هي صحة التعليل (قوله فعلى التقديرين يكون العلم في الباقي
 قطعيا) اما على تقدير كونه مجهولا فلسقوطه في نفسه لانه حينئذ لا تعدى
 جهالة الى الباقي بعد النسخ واما على ما تقدم كونه معلوما فلعدم صحة تعليله
 اذ لو صح تعليله لم يمكن الشبهة فيه على ما تقدم (قوله والخصيص مثله) اي
 مثل النسخ في الصورتين (قوله لانه حقيقة من حيث التساؤل) هذا
 مختار صاحب التفتيح كما سيأتي مصرحا (قوله اعلم انهم اختلفوا في العلم
 الخارج منه بعض الافراد) على تسعة اقوال قاله شمس الأئمة وهو مختار المصنف
 والخسالة انه حقيقة في الباقي مطلقا وقيل انه مجاز فيه مطلقا واختاره ابن
 الحاجب وقال ابو بكر الرازي انه حقيقة فيه ان كان الباقي غير مفحص
 والا فهو مجاز فيه وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة فيه ان كان الخصيص
 بغير مستقل ومجاز ان كان بمسئل من عقل او سمع وقال القاضي عبد الجبار
 انه حقيقة فيه ان كان الخصيص بشرط اوصفة وان كان بغيرها فمجاز
 وقيل انه حقيقة فيه ان كان الخصيص بدليل لفظي متصل كالاستثناء
 والشرط والقبالة والصفة او منفصل كالصك كالمستقل والتاسخ
 والافحاز وقال امام الحرمين انه حقيقة في تساوله مجاز في الاقتصار
 عليه سواء بمسئل او بغير مستقل وقيل ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل
 حقيقة في الباقي وان كان بمسئل فمجاز فيه من حيث الاقتصار عليه وحقيقة
 من حيث التساؤل له واخرج شمس الأئمة بوجهين احدهما ان اللفظ يتناول
 الباقي بعد اخراج البعض بتناوله قبله فكان حقيقة بعده كما كان قبله وهذا
 خلاصة ما نقله الشارح عن شمس الأئمة من ان ما وراءه الخصوص يتناوله
 موجب الكلام على انه كل لاعلى انه بعض والثاني ان الباقي بعد اخراج يسبق
 الى الفهم سبقه قبله وهذا السبق اشارة الحقيقة فان قيل انما يسبق عند قرينة
 الخصوص وهذا من امارات التجاز قلنا ان القرينة انما يحتاج اليها لاجراج
 البعض لانسبق الباقي الى الفهم واخرج ابن الحاجب بوجهين ايضا احدهما انه
 لو كان حقيقة في الباقي لزم الاشتراك بين المجموع وبين الباقي والاشتركة
 خلاف الاصل حيث عتبه بان الاشتراك انما يلزم ان لو كان في المجموع والباقي
 بوضعين مستقلين وليس كذلك لان استعماله في الباقي بالوضع الاول بعينه
 ام مجاز

فعلى التقديرين يكون العلم في الباقي
 قطعيا والخصيص مثله فيكون
 حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبق حجة)
 معلوما كان الخصوص او مجهولا
 (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان
 مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما
 فالظاهر ان يكون معلولا لانه كلام
 مستعمل ولا يدري كم خرج بالتعليل
 فيبقى الباقي بمجهولا (وقيل بالقطعية
 ان علم الخصوص) كالاستثناء العلوم
 فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل
 في الحكم فلا قبل التعليل ان الاستثناء
 لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة
 قطعية في الباقي فكذلك اما في حكمه (والا)
 اي وان لم يعلم الخصوص (فعدم
 الحجة) كالاستثناء المجهول والاصل
 ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط
 والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط
 والثالث شبه الاستثناء المعلوم في العلوم
 والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا
 شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة
 التعليل في المعلوم (وهو) اي العلم
 في الباقي بعد اخراج لبعض الافراد
 ولم يقل بعد الخصيص ليشتمل غير
 المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا)
 لانه حقيقة من حيث التساؤل للباقي
 مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي
 وعدم تناوله للافراد الخصوصية
 كما تناوله للافراد الخصوصية كما تناوله
 اولا اعلم انهم اختلفوا في العلم الخارج
 منه بعض الافراد هو حقيقة في الباقي
 ام مجاز

الثاني انه لو كان حقيقة في الباقي لما احتاج عند الإطلاق الى قرينة فلما احتجنا
 الى القرينة ليس للإطلاق عليه بل لإخراج البعض وبعد الإخراج بالقرينة تسبق
 الثاني الى الفهم بالقرينة واحتج الرازي بأنه اذا كان الباقي غير محصور كان العموم
 باقيا فكان على حقيقة بخلاف ما اذا لم يكن كذلك احبب عنه بان العام موضوع
 لكثير غير محصور ولا يخفى عليك انه بعد إخراج بعض غير محصور لا يكون محصورا
 فلما معنى للتقييد المذكور واحتج ابو الحسين بان ما لا يستقل عن القرائن المختصة
 لو كان يوجب التجوز في العام المخرج منه البعض لزم ان يكون نحو مسلمين والمسلمين
 مجازا لان حرف الجمع والتعريف اخر جا مدخولهما عن حقائقهما الى معنى
 واحد كحرف الشرط والاستثناء واللازم باطل فكذلك المزدوج واجب منه بان حرف
 الجمع في مسلمين كالف ضارب فكما ان الالف في ضارب لا يكون كلمة فالتة على معنى
 كذلك حرف الجمع لم يكن كلمة موضوعة لمعنى بل الموضوع لمعنى هو مجموع
 مسلمين فانه ان اخذ جزئ الدال علامة على المدلول وهو معنى الجمع بخلاف لفظ
 العام نحو الرجال اذا قيد بشرط اوصفة واستثناء فان الرجال وحدهم وضع للعموم
 فيكون حقيقة فيه واذا زيد عليه شرط اوصفة او استثناء لم يبق العموم فلا يكون
 حقيقة في الباقي والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة اسما او حرفا على
 اختلاف الذهين الا انه بعد التركيب قد بقي كل واحد من الجزئين دالا على
 موضوع له فيبقى حقيقة كما كان مثل زيد قائم بخلاف كل واحد من الشرط
 والصفة والاستثناء فانه اذا قيدت العام بهما لم يبق العام دالا على موضوع له قبل
 التقييد فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به واحتج القاضى ابو بكر بمثل
 ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده قرينة مستقلة لجواز استعماها بدون
 الموضوع بخلاف الشرط والاستثناء واحتج عبد الجبار ايضا بذلك الا ان
 الاستثناء عنه ليس بتخصيص واحتج من فرق بين القرائن اللفظية والعقلية بان
 القرائن اللفظية لو كانت موجهة لكون العام مخصوص مجازا في الباقي
 لكان نحو مسلمين والمسلمين نحو الف سنة الاخسين مجازا لما ذكر في قول ابى الحسين
 واحتج به بان هذا اضعف من دليل ابى الحسين لان الجامع في دليل ابى الحسين
 كون القرائن اللفظية غير مستقلة وهنا كون اللفظية اعم من ان تكون مستقلة
 او غير مستقلة فالجامع ثمة اخص وكلما كان الجامع اعم كان التقييد اضعف
 واحتج امام الحرمين بان تناول العام لا قرينة غير له تكرار الاتحاد فان ذلك جاء
 الرجال كقولك جاء رجل ورجل ورجل الا انه اختصر عند إطلاق العام فكما ان

اخراج بعض الأجزاء المتكررة لا يوجب الجواز في الباقي كذلك اخراج بعض
 الأجزاء من العام لا يوجه واجب بأننا لنسلم أن تناول العام كتنكرار الأجزاء
 فإن تناول العام بطريق اللفظ هو والشمول لا بطريق النص فيمكن اخراج البعض
 منه فإذا خص خرج بعض الأفراد قطعاً فيكون مجازاً في الباقي بخلاف المتكرر
 فإنه نص في كل واحد من أفرادها فلم يمكن اخراج شيء منها في حقيقة واحتج من
 فرق بين المستقل وغير المستقل على كونه حقيقة في الباقي فيما إذا كان بغير
 مستقل بأن اللفظ الذي أخرج منه البعض باستثناء أو شرط أو وصف أو غاية
 موضوع للباقي فيكون حقيقة فيه واعترض عليه بأنه إن أراد الوضع
 الشخصي بمعنى أنه وضع للجموع عند الإطلاق والباقي عند القرينة من
 الاستثناء والشرط وغيرهما فهو ممتنع والإلحاق مشترك كالإعاما وإن أراد الوضع
 النوعي بمعنى أنه ثبت من الوضع أنه إذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي
 فاللفظ بهذا الوضع لا يكون حقيقة لأن المجاز أيضاً كذلك واجب بانه شخصي
 للكل نوعي للباقي فلا اشتراك لاختلاف الوضعين وعلى كونه مجازاً في الباقي من
 حيث الإقتصار عليه حقيقة من حيث تناول فيما إذا كان مستقلاً بانه
 موضوع للكل فإذا أخرج منه البعض مستقلاً في الباقي وهو غير
 الموضوع له فيكون مجازاً من حيث الإقتصار على البعض إلا أنه يتناول الباقي كما
 كان يتناوله قبل التخصيص فيكون حقيقة فيه من هذه الحقيقة وقد صرحوا بأن
 اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازاً بالحديثين واعترض
 عليه بأن ما صرحوا انما هو باعتبار وضعين وإما بحسب وضع واحد فذلك المعنى
 إما لنفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه أو غيره فيكون مجازاً وفيما نحن فيه
 إن الباقي ليس نفس الموضوع له فيكون مجازاً فيه لعدم تعدد الوضع واجب عنه
 بوجه الأول أنهم صرحوا في باب المجاز بأن لفظ الدابة حقيقة في الفرس بحسب
 اللغة باعتبار أنه من أفراد ما يدب على الأرض ومجاز فيه بحسب اللغة أيضاً
 باعتبار أنه من أفراد ذوات الأربع الثاني أن ههنا أيضاً وضعين شخصي للكل
 نوعي للباقي ولا يلزمه الاشتراك لاختلاف الوضعين جنساً الثالث سلباً أن
 الباقي غير الموضوع له لكن لأنسلم أن كل لفظ مستعمل في غير الموضوع له
 مجاز وأنما يكون مجازاً إذا كانت إرادته باستعمال ثان وليس كذلك فيما نحن
 فيه بل بالاستعمال الأول وانما بطراً عليه عدم إرادة البعض وهو لا يوجب التقييد
 في الاستعمال الرابع لأنسلم أن الباقي غير الموضوع له بل جزؤه والجزء ليس غير

والثمة صحة الاستدلال بمومه فقبل مبنى على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انظام جمع من السميات والصحيح انه بخلاف مبدأ اذا كثر مشرطي الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الأئمة حيث قال دعوى انه يتصور مجازا كلام لامعنى له فان الحقيقة ما يكون مستملا في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم تناول الثلاثة بحقيقة كما تناول المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا ما وراءه الخصوص يتناوله فوجب الكلام على انه كل لانه البعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة بمجاوز المستثنى بطريق انه كل لابعض واما ما اختاره صاحب التتبع من انه حقيقة من حيث تناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالتسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا (الفاظ العموم)

الكل والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له تأمل (قوله والثمة صحة الاستدلال) فمن قال انه حقيقة فيه يقول بصحة الاستدلال ومن قال انه مجاز فيه يقول بعدم صحة الاستدلال (قوله ان الفاظ العموم قسمان) هذا من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ دون المعنى كما تقدم (قوله وهو مجموع اللفظ ومسترغى المعنى) قال فخر الاسلام اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات وقال في الكشف ان عامة الاصوليين على ان جمع القلة التكرار ليس بعام لظهوره في العشرة فادونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة التكرار وكان فخر الاسلام بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثر الا انه ان ثبت في اللغة جمع القلة يكون للعموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند الاستغراق انتهى ما في الكشف فالشارح اشار بقوله ومسترغى المعنى الى رد ما اختاره فخر الاسلام اختيار القول العامة من اشتراط الاستغراق في العموم هذا اما عموم الجمع بصيغته فلان صيغته ما وضعت لواحد ولا اثنين بل لاعداد مجمعة واما عمومه بمعناه فلان معناه يتناول الاعداد المجمعة الى ما لا ينهى (قوله كالرهنط) هو اسم لما دون العشرة من الرجال ان كان نكرة وان كان مفرقا فهو مثل القوم اسم لمجموعة الرجال من الثلاثة الى غير النهاية ومن لم يفرق بين كون الرهنط معرفة وبين كونه نكرة يقول انه قد جمع في امثلة هذا القسم بين جمع القلة والكثرة فيرد عليه انه يتنافى اشتراط الاستغراق الذي اشار اليه بقوله السابق ومسترغى المعنى اذ لا استغراق في جمع القلة وانما يستقيم هذا الجمع عند من لم يشترط الاستغراق في العام كفخر الاسلام وقد يجب بان عدم استغراق جمع القلة انما هو عند اهل اللغة والعربية واما عند اهل الاصول فهو مستغرق بحسب العرف والاستعمال كما سيأتي مضمرا (قوله بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الافراد) حاصله ان الحكم في القسم الاول مشروط بشرط الاجتماع حتى لا يثبت لكل واحد الاختصاص وفي القسم الثالث مشروط بشرط الافراد حتى لا يثبت للمجموع حتى لو دخله جماعة معالم يستغنى شيئا وفي القسم الثاني غير مشروط بشيء من الاجتماع والافراد (قوله الى ان مالحمته اولا) اي لفظه اولا ونحوه من دخل هذا الحصن اولا (قوله او الاضافة) والذي ظهر من اطلاقه ان الاضافة تفيد

العموم سواء كانت الى العام او الى الخاص ويدل عليه ما سيصريح به من ان الجمع
المضاف الى المعرفة يفيد العموم نحو اجزاء العشرة واعضائه يدو ايام هذا الشهر
واحد هذا الجمع ولقائل ان يقول سئلنا ان الاضافة الى العام نحو اجزاء العشرة
تفيد العموم لكن لا نسلم ان الاضافة الى الخاص تفيد نحو اعضائه زيد واتماقيد
الجمع بالعرف لان الجمع المتكرر مختلف فيه واختار المصنف عدم عمومه حيث
اخرجه من تعريف العام كما تقدم (قوله اعلم ان الاصل اى الراجع)
استدل على عموم الجمع العرف بالعقول والاجماع والاستعمال وحاصل الاول
ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه العهد والاشارة والتعيين والتبميز والعهد
المشار اليه اما حصص معينة من الحقيقة وهو السمي بالعهد الخارجى او نفس
الحقيقة الحاضرة في الذهن وتلك الحقيقة قد تكون بحيث لا تنفقر الى
اجتياز افراد اصلا وهو السمي بتعريف الحقيقة والماهية وقد تكون بحيث
تنفقر اليه حينئذ اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق
واشتر العزم وهو السمي بالعهد الذهني اولاهو الاستغراق احترازا عن ترجيح
الساوي بالامر جمع فكان معنى لام التعريف هو العهد لاغير كما ذكره في الفتح
وكان منقسما الى العهد الخارجى والى تعريف الحقيقة ثم كان تعريف الحقيقة
منقسما الى العهد الذهني والى الاستغراق والراجع عندهم هو العهد الخارجى
لكونه حقيقة التعيين وكال تبميز فيحمل عليه ما امكن ثم الاستغراق لان الحكم
على الحقيقة من حيث هي وان كانت حاضرة في الذهن بدون اعتبار الافراد قليل
جدا فلا يحمل عليه وان كانت قسما من العهد المطلق والمما يحمل عليه في مقام
التعريف وذلك ليس مقام الحكم بل مقام تصور حقيقة العرف والعهد الذهني
موقوف على وجود قرينة البعض بالاستغراق هو المفهوم من اطلاق العرف
باللام حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فان الجمعية قرينة المقصد الى
الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون واختاره الشارح
وجعل بعضهم العهد الذهني مقدا على الاستغراق مستدلا بان البعض متيقن
والكل محتمل والكل على التيقن اولى واعترض عليه بالعارضة بان الاستغراق
اعم فائدة وكذا استعماله في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الانحساب
والندب والتحرير والكرهية وان كان البعض احوط في الاباحة اى اذا ترددنا
في الانحساب والندب والتحرير انها على الكل او على البعض يحمل على الكل
احتياطاً وفي الاباحة على البعض وما يفتض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد

اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول الى العام
صعيته ومعناه وهو مجموع اللفظ
ومستغرق المعنى سواء كان له واحداً من
لفظه كالرجال ولا كالكساء والثاني العلم
بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق
المعنى ولا تصور ان يكون العام
عاماً بصيغته فقط اذ لابد من تعديد المعنى
وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لكل
واحد بان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد
لابكل واحد على الانفراد وحيث
ثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها
في المجموع كالحكم بالقوم والجن
والانس والجميع او يتناول كل واحداً
على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم
بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره
او منفرداً عنه مثل من دخل هذا الحصن
فله درهم واما على سبيل البذل بان
يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل
هذا الحصن اولاً فله كذا هذا ما اخاره
صاحب التفتيح وذهب شمس الائمة
وفخر الاسلام الى ان مالحقة او لا يكون
خاصاً وهو المختار هنا كما سيأتي ان شاء الله
تعالى (الجمع العرف) باللام او الاضافة
فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث
لا عهد) خارجاً فانه المفهوم من
الاطلاق لا العهد الذهني ولا اعم
اعلم ان الاصل اى الراجع عند علماء
الاصول هو العهد الخارجى لانه حقيقة
التعيين وكال تبميز ثم الاستغراق لان
الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار
الافراد

قليل الاستعمال بخلاف العهد الذهبي
موقوف على وجود قرينة القضية
فلاستراق هو المفهوم من الإطلاق
حينئذ لا عهد في الخارج خصوصاً
في الجمع فإن الجمعية قرينة القصد
إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث
هي هي وقد تمسك أبو بكر رضي الله عنه
حين اختلف بعد رسول الله عليه
الصلاة والسلام في الخلاف وقال
الانصار منا أمير ومنكم أمير بقوله عليه
السلام الآية من فريش ولم ينكره أحد
فحل محل الإجماع وإيضاً التفوق على صحة
الاستثناء منه وهو دليل العموم وأوردان
المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو
عندي عشرة الواحد أو اسم علم نحو
كسوت زيداً الرأس أو مشارة إليه نحو
صيت هذا الشهر اليوم كذا أو أكرمت
هؤلاء الرجال الأزيد فلا يكون
الاستثناء دليل العموم واجب أولاً
بأن المستثنى منه في مثل هذه الصور
وإن لم يكن عاماً لكنه تضمن صيغة
عموم باعتبارها بصح الاستثناء وهو
جمع مضاف إلى المعرفة أي جميع أجزاء
العشرة وأعضاء زيد وأيام هذا
الشهر وآحاد هذا الجمع وثانياً بأن المراد
يقولنا وهو دليل العموم أن الاستثناء
من متعدد غير محصور دليل العموم
فإن المنع من الدخول يقتضي الدخول
لولا المنع فلا بد في الصدر من الشمول
وإن ليس فيه حصر ليكون شموله
لشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب

بدون الماهية مع أنه متأخر عن الاستراق هذا فقوله لأنه حقيقة التبيين وكان
التمييز إشارة إلى الاستدلال بالمعقول وقوله وقد تمسك أبو بكر أشلية إلى
الاستدلال بالأجاء وقوله وإيضاً التفوق على صحة الاستثناء منه إشارة إلى
الاستدلال بالاستعمال واعتراض عليه بالقص بالصور المذكورة واجب
عنه بالمنع بوجوده ثلاثة حاصل الأخيرين الجمل اعني المنع بيان منشأ الخطأ وهذا
في الجمع المعروف وأما الجمع المنكر كرجال فاختلوا فيه قيل أنه ليس بعام واستدلوا
عليه بوجهين أحدهما أننا قطع بأن رجلاً لا يجمع كرجل في الواحدان فكما أن
رجلاً ليس بعام لعدم استراق أفراد فكذا رجلاً ليس بعام لعدم استراقه جميع
مراتب الجمع ورد بأن رجلاً ينطلق على أفراد هي زيد وعمر وبكر إلى غير ذلك على
سبيل النذب لأعلى سبيل الشمول وليس رجال أفراد هي جموع ينطلق عليها بل
أفراد رجل ورجل إلى ما لا ينهاه ويحتمل التناهي فكان قوله أعين
استراقه جميع مراتب الجمع باطلاً إذ ليس أفرادها مراتب الجمع فإن قيل يجوز أن
يكون أفرادها جموعاً بعضها عشرة وبعضها عشرون إلى غير ذلك واجب بأن ذلك
مراتب العدد لا مراتب الجمع وليس الكلام في مراتب العدد الثاني أنه لو قال
عندي عبيد صح تفسيره الثلاثة ولو كان الجمع المنكر ما لم يصح تفسيره بأول الجمع
أذا يجوز تفسيره بواحد من مسماه وقيل أنه عام واستدلوا بوجه الأول صحة
الاستثناء نحو لو كان فيهما آلهة إلا الله واجب بأننا لا نسلم أنه استثناء بل صفة
بمعنى الغيرة لو كان استثناء لوجب نصبه الثاني أنه لو لم يكن للاستراق لكان
البعض ولا فائدة له إذ لا نزاع في صحة إطلاقه على الكل حقيقة والجواب عنه
بوجهين الأول أن عدم اعتناء الاستراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية
بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض والثاني أنه إن أراد بالكل في قوله على
الكل حقيقة الكل الاستراق فلا نسلم أن لا نزاع في صحة إطلاقه عليه بل هو أول
المسئلة وإن أراد الكل على سبيل البدل كما في إطلاق رجل على كل فرد فهذا مسلم
لكن غير مفيد إذ لا يلزم منه استراق الجمع المنكر الثالث أنه صح إطلاق الجمع المنكر
على كل واحد من مراتب الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لأن جملة على ذلك
حمل على حقايقه والجمل عليها أولى لعدم ما يدل على بعض فكل عام واجب
عنه بأننا لا نسلم أن مراتب الجمع حقيقة بل هي مراتب العدد حقيقة وأولس ذلك
لكن لا نسلم أن جملة على جميع حقايقه أولى لأن نحو رجل صح إطلاقه على كل
واحد من أفرادها التي هي حقايقه ولا يحمل على جميع أفرادها بل ينطلق على كل

واحد من افراده على سبيل البدل لا الشمول فكذلك الجمع التكرير يطلق على كل واحد من مراتب الجمع على سبيل البدل لا الشمول فلا يكون عاما للقول ان يقول لان لم ان افراد الرجل حقا ثبوت له بل افراد حقيقة لانه موضوع لمفهوم كل صديق على كل واحد من افراده فلو كان حقيقة تلك الافراد ايضا لم الاشتراك تأمل (قوله فاندفع ماقبل) اي على الثالث وجه الارتفاع ان زيدا وان لم يكن فردا من مدلول نفس الرجال لكنه فرد من مدلول اصله وهو الرجل ولا يخفى عليك ان هذا الوجه اختاره صاحب التلويح وقد ذكرنا اول وجهها وجهها حيث قال الصحيح ان الحكم في الجمع العرف المحصور انما هو على الاحاد دون الجميع بشهادة الاستفراء (قوله يتعلق الحكم) اي حكم التكلم واما الاتصاف في نفس الامر بذلك الوصف اعني المجيء مثلا مع قطع النظر عن حكم التكلم فلا بد ان يوجد في كل واحد على الانفراد (قوله كالرهن اسم لما دون العشرة) اي ان كان تكة لان الرهن العرف عام اسم لجامعة الرجال الى ما لانهاية كالقوم كما في التلويح فاللام من الحكاية لامن المجيء تأمل تعرفه (قوله فاللفظ مفرد) بيان لكون كل من الرهن والقوم جمعا معنى فقط لا لفظا وقيل انه جمع لفظا ايضا لكن لاواحد له من لفظه كما في التصاح (قوله واما صحة استثناء الواحد) دفع لما توهم ان الحكم لما يتعلق بالجمع لا بكل واحد فلا يصح الاستثناء بالاتصال فاجاب عنه بما ترى (قوله ان مجيء المجموع) اي انصاف المجموع بالمجيء في نفس الامر لا يتصور بدون انصاف كل واحد بالمجيء في نفس الامر واما حكم التكلم بالمجيء على المجموع فلا يتعلق بالاجمعي من حيث المجموع بدون تعلقه بكل واحد (قوله ويخصص كل واحد من الجمع او) المختلف في منتهى التخصيص في الجمع قيل يجوز الى الواحد وقيل الى الثلاثة لال مادونها الا بما يجوز به التصح وقيل لا بد من بقائه جمع بقرب من مدلول العام بان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر من النصف وقيل يجوز الى اثنين الى اربعة واكثر فخر الاسلام وتبعه المصنف ان كان جمعا صيغة ومعنى اوفي معنى المجموع يجوز تخصيصه الى الثلاثة نحو ان اشتريت عبدا او تزوجت نساء فكذلك لان الثلاثة ادله في التخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ وان كان فردا يصحته كالرجال والمرأة او معناه كالجمع الذي يرايه الواحد نحو لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد وكذا لفظ الطائفة يجوز تخصيصه الى الواحد لا

وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ماهو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ماهو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ماقبل ان المستثنى في مثل جاني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جوع لا آحاد (وما في معناه) اي متخير الجمع العرف وهو الذي يتعلق بالحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث ثبت لا لاحاد اخليت لانه داخلة في المجموع كالمجموع اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرؤ والقوم اسم لجامعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد دليل انه يثنى ويجمع ولو وحد الضمير العائد اليه لكانت متشابهة لجمع الاحاد لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهن والقوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا قد دخل جماعة كان الفضل لمجموعهم لكل واحد ولو دخل واحد لم يخفى شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذ قيل جاء في القوم الا زيدا فحق جهته ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو عن غير ان ثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الاواحد او لا يصح العشرة زوج الاواحد (ويخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه

فقبل لابد من بقاء جمع بقرب من مدلول
العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين
وقيل الى واحد وقد صرح شمس
الاعنة ان هذا هو الاصل عندنا
كما في الاستثناء واختار الامام فخر
الاسلام ومن تبعه من المحققين ان
مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان
جمعا او في معناه يجوز تخصيصه
الى الثلاثة (لانها ادناه) فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة
على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان
ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق
الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة
الجمع وايضا يصح في الجمع عن الاثنين
مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا
يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال
اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمر والعلمان
ولا يصح العالون وذهب بعض اصحاب
الشافعي الى انه اثنان ففسكوا بوجوه
الاول قوله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا
لان الاخوين يجحبان الام من الثلث
الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا
كل جمع في الوارث والوصايا الثاني
قوله نعم فقد صفت قلوبكم اي قلوبكم
اذ ما جعل الله لرجل من قلوبين الثالث
قوله عليه السلام اثنان خافو قههما
جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف
من النبي عليه السلام والجواب
عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع
اثنان في باب الارث استحقاقا وجمعا
والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع
موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه
على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء

لا يخرج اللفظ بذلك عن الدلالة على المفرد كما هو اصل وضع المفرد اعترض عليه
بوجوه الاول ان الجمع انما يكون عام عند قصد الاستغراق وحيث يكون الجمع
حقيقة في جميع الافراد مجازا في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار
حقيقة الجمع لا لا نزاع في اطلاقه على الاثنين والواحد مجازا فلا معنى لتعليقه بكون
الثلاثة ادناه لان الثلاثة انما تكون ادنى في ما لا نزاع ثاقبه وما فيه النزاع اعنى جمع
العام فالثلاثة ليست ادناه الثاني ان حل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء
انما يكون عند مذهب الاستغراق وحيث لا تعم لاتقاء شرطه فلا يخصص الثالث
ان من قال لقيت ككل رجل في البلد وكلت كل رمانة في البستان ثم قال
اردت واحدا عدلا عينا عرفا وعقلا واجيب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع
والعموم عارض باللام والتخصيص يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة
واقوله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حل اللام على الاستغراق فيكون الاسم
للجنس ففيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأه اصلا وهو
معنى العموم في النبي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة لاعرفا ولا عقلا
(قوله وانما قلنا ان ادنى الجمع آه) شروع في بيان اقل عدد يطلق عليه اللفظ الجمع
اختلفوا فيه على اربعة اقوال الاول انه ثلاثة والثاني انه اثنان والثالث انه ثلاثة
ويصح اطلاقه على الاثنين مجازا والرابع انه ثلاثة ويصح اطلاقه على الاثنين
والواحد مجازا واختاره الجمهور واستدلوا عليه بما ذكره الشارح من الوجوه
الاربعة واعترض على الوجه الثالث بانه انما جاز رجال ثلاثة دون رجال اثنان
لراعاة صورة اللفظ بان يكون كلاهما جمعا لا لعدم جواز اطلاق الجمع على الاثنين
واجب عنه بان صورة اللفظ لو ادعيت لاعتين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ
الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع فانه يقال
جاء زيد وعمر وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد وعمر والعالمون بل
يقال العالمان (قوله اي قلبا كما) وبه علم ان المراد بالقلوب ما فوق الواحد
لا ما فوق الاثنين ويتم الدليل وقوله اذ ما جعل الله لرجل من قلوبين دفع لمتوهم
ان يقال اذا كان المراد بالقلوب ما فوق الواحد لم يقل قلبا كما هو وجهه البديهي ان
الاثنين من واحد فثنيته بلفظ التثنية ومن اثنين وهو جزله فثنيته بلفظ الجمع
وههنا لما كان من اثنين جاء ثنيته بلفظ الجمع ولا يخفى عليكم ان اطلاق لفظ الجمع
على الاثنين عند اصحاب هذا المذهب حقيقة ولا يطلق على الواحد لاحقيقة
ولا مجازا (قوله بل باعتبار انه ثبت بالدليل آه) اما الاستحفاق فلقوله تعالى

فان

بالدليل ان الاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع

وعن الثالث بان النزاع ليس في جمع
وما يشق منه لانه في اللغة ضم شيء الى
شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما
الخلافا في صيغ الجمع وضماره وصرحه
ابن الحاجب وغيره ولوسل فلادل الاجماع
على ان اقل الجمع ثلاثة ويجب تأويل
الحديث وذلك بان يحمل على ان الاثنين
حكم الجمع في الموارث استحقاقا
وجبا او في الاصطفاة خلف الامام
وتقدم الامم عليهم او في اباحة السفر
بهما وارتفاع ما كان منهي في اول
الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء
على غلبة الكفار او في انعقاد صلاة
الجماعة بهما وادراك فضلة الجماعة
وذلك لان الغالب من حال النبي عليه
السلام تعريف الاحكام دون اللغات
وهنا اشكال وهوان المشايخ لم يفرقوا
بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على
الاطلاق بان الجمع المعروف يتناول سميات
غير متناهية وان اقله ثلاثة وقد فرق
بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد
الاصول من العربية فكيف تستقيم
التخالف لما تقرر فيها ويمكن ان يقال
انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم التخالف
بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القران
بحسب العرف والاستعمال واهل العربية
الضامة عرفون به ووجه البناء ان مطمع
نظرهم البحث عن احوال الأدلة من
حيث ثبت بها الاحكام ولا شك ان معنى
أكثر الاحكام العرف والاستعمال لا يجرى
الاوضاع اللغوية حتى انهيار بما تكون

فان كانتا اثنتين فلهما الفتيان مما تركوا ما الحجب فلهما مبنى على الارث اذا الحاسب
لا يكون الاوارثا بالقوة او بالفعل كالاخوين مع الأب ليرثان ولكهما بحسبان
الام بالدليل الاجامى واما الوصية فلا نهى ملحقه باليراث من حيث ان كلا منهما
ثبت ملكا جديدا اقول وذلك بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع فعنى لفظ
الحديث الاثنان له حكم الجمع (قوله وبهذا يحل الاشكال الوارد في الرهط)
وجه الانحلال ان استغراقه للأفراد الغير المشابهة باعتبار العرف والاستعمال
لإباعتار الواضع (قوله وقولهم حملة باللام آة) دفع لتوهم المناقاة بين قولهم
ان الجمع العرف للعموم والاستغراق وبين قولهم حملة باللام مجاز عن الجنس
(قوله للقطع بان ليس القصد آة) قيل الاظهر ان يقول عند القطع فلا قطع
مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون خيل معهودة بين المخاطبين او ثياب بيض
معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض
لعمدة الكذب اقول يمكن ان يقال ان اللام فيه للتوقيت اى وقت القطع بان ليس
القصد آة تأمل (قوله يخفى بالواحد) لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة
الجمع في الثلاثة حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام
كان الجنس متحققا لم يتغير لكثرة افراده والواحد هو المتين فيعمل به عند
الاطلاق وعدم الاستغراق (قوله فيثبت بالاحتياط) لتحقيق شرط البراءة
ولونوى جمعا معهودا لا يبحث ايضا الا اذا ترك مع تلك الجماعة والعين بعدد
لان عدم تزوج جميع النساء متصور هكذا وقع في التلويح وفيه رد على التوضيح
حيث قال ان قوله لا تزوج النساء حين قصد الاستغراق لغو لا ينعقد عينا لعدم
القائدة فيه لانه من قبيل المنع عن الممتنع لان تزوج جميع نساء العالم غير ممكن
فالمنع عنه باليمين لغو لم يمتنع عليك ان هذا بناء على ان صحة الحلف مشروطة
بامكان الزاءة كما هو مذهب الامامين واما على مذهب ابي يوسف من عدم
الاشتراط فلا حاجة في انعقاده الى امكان التصور واعلم ان الجمع المحلى باللام الذى
جعل مجازا عن الجنس بمنزلة التكرار حتى كان يخص في الاثبات كما اذا حلف
يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعفى في النفي مثل المثال المذكور من
أخو لا يحمل لك النساء وفى مثله اشارة الى ذلك (قوله ولا مساع الخلف آة) اشارة
الى ان الجمع المحلى باللام مجاز في الجنس في العهد والاستغراق فلا يصار اليه
الاعتداع بعد الحقيقة ولهذا قالوا لو قالت خالتي على ما فى يدي من الدراهم
ولاشئ فيها ز ثلاثة دراهم لكونها اقل عدد تبع الجمع مبراله فيجعل عليه

معهودة ملحقه بالمجاز وهذا يحل الاشكال الوارد في الرهط لانه لما كان موضوعا لما دون العشرة

يفتي أن لا يكون مستغرقا للأفراد الغير
 المتأهية (وقولهم) أي قول المشايخ
 (مجلسة باللام) يعني الجمع المحلى (مجاز)
 عن الجنس عكسا بوقوعه في الكلام
 كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
 وهي تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم
 فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض
 والمراد الجنس للقطع بان ليس المقصد
 الى عهد واستغرقا فلان حلف لا يتزوج
 النساء ولا يشرى العبد اولا بكلم الناس
 بحثا للواحد الا ان نوى العموم فيثبت
 لا بحث قط وبصدق دمانه وقضاء لانه
 نوى حقيقة كلامه والذين يعتقدون
 عدم تزوج جميع النساء متصور وعن
 بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى
 حقيقة لا ثبت الا بانه فصار كانه نوى
 المجاز (ليس على الإطلاق) خبر قولهم
 (بل) كونه مجازا عن الجنس (في صور
 ليس فيها العهد والاستغراق) لانك
 قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم
 الاستغراق ثم الجنس ولا مساع الخلف
 الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله
 تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق
 لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر
 وهو سلب العموم لا لا يدركه شيء
 من الابصار ليكون عموم السلب
 (والمفرد المعروف) باللام او الاضافة
 وهو عطف على الجمع المعروف
 (حيث لا عهد) فانه اصل كما سبق
 فاذا لم يوجد معهود بصارا الى
 الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه ٣

لكونه معهودا ولو حلف لا بكلمه الايام والشهور وقع على العشرة عنده لكونها
 اكثر عدد يقع الجمع عبره الى المقام مقام الاحتياط فكانت العشرة معهودا وعلى
 الاسبوع والسنة عندهم لان العادة ان تذكر الايام الى الاسبوع والاشهر الى
 السنة فيكون الاسبوع والسنة معهودا عادة وقالوا ايضا لام التعريف في نحو
 قوله تعالى لا تدركه الابصار للاستغراق لا للجنس لعدم تعذر الاصل (قوله
 وهو سلب العموم) فيكون رفعه لايجاب الكل وسلبا جزئيا لانه نفي
 لا استغراق المراد في الايجاب (قوله ليكون عموم السلب) فيكون سلبا كليا
 (قوله كما في قولنا الانسان حيوان ناطق) اشارة الى ان اللام الداخلة على
 المرفوع للجنس والحقيقة لان التعريف ليسان حقيقة المرفوع لكنه يرد عليه انه
 لو اراد باللام ههنا نفس الحقيقة يلزم ان يكون مدخول اللام معرفة بدون
 اللام ايضا وان يكون اللام تأكيد المدخوله لان مدخوله موضوع بارز انفس
 المساهية ايضا فان قيل يجوز ان يكون المراد باللام المساهية بقيد
 حضورها في الذهن وبعد خولها نفس المساهية بدون قيد الحضور الذهني
 قلت بآية مقام التعريف لان التعريف ليسان نفس مساهية المرفوع لا المساهية
 بقيد حضورها في الذهن ولذا قال انه نفس المساهية جعل اللام في نحو كملت
 الخبر وشربت الماء للهدى الذهني اقتداء بالعموم وقد جعله صاحب التوضيح
 لتعريف المساهية فكأنه اراد بالمعهود الذهني الذي جعله مقدما في الاعتبار
 على الاستغراق مالم يسبق له ذكر اصلا كما في ادخل السوق واشترى اللحم اشارة
 الى سوق البلد (قوله يبحث بالواحدة) لان قوله لا تزوج النساء سلبا كليا
 لانه في تزوج جنس النساء وذلك لا يصدق الا بالسلب الكلي ولهذا كان النفي
 في نحو وما لله يريد ظلم العباد وان الله لا يحب الكافرين سلبا كليا لكونه نفيا
 لا ظلم والمحبة عن الجنس والجنس في النفي نعم (قوله بان يتسهب ظلمها حكم النفي)
 اي على النكرة سواء دخل النفي على النكرة نحو لا رجل في الدار وما من رجل
 في الدار او على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رأيت رجلا فان فيه ما يلزم العموم
 في النكرة فان قيل قد صح الاضراب عن النكرة المنفية بانثنية وانما الجمع مشمل
 ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلا او رجلا ولو كان النفي عاما فيها لما صح
 ذلك احب عنه بانا لان صحة ذلك ولو سلم فاما صح لكون المراد بالنكرة المنفية
 هو الواحد لا الجنس بقرينة الاضراب فيرجع النفي الى الوصف اعني الوحدة
 لا الى الجنس حتى نعم وانما يرجع النفي الى الجنس فيجوز اذا كانت النكرة مصدرة

مع ظاهرة او مقدره نحو ما من رجل في الدار ولا رجل في الدار بالفتح ولذا قال في الكشف ان قراءة لارب فيه بالفتح بوجوب الاستغراق لكون من مقدره وبالرفع لا بوجبه بل بخسوزه (قوله ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد منهم منه آ) هذا دليل عقلي على عموم التكره المنفية نقل عنه في الحاشية الاول مبنى على مذهب من يقول ان التكره موضوعه الجنس والثاني مبنى على مذهب من يقول انها موضوعه للفرد المنتشر انتهى يعني ان انتفاء الجنس او الفرد المنتشر منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد بمعنى السلب الكلي اذ لو بقي فرد منه لكان الجنس او الفرد المنتشر موجودا في ضمن ذلك الفرد فلم ينتف الجنس او الفرد المنتشر وقد يستدل عليه بالنص والاجماع ايضا اما النص فلان قوله تعالى قل من اتزل الكتاب الذي جاء به موسى ايجاب جزئي باعتبار ان حكم الانزال

فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد منهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد اقلن قيل فينبذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اهم من الشخصي والسوحي وقد ثبت من استعمالهم التكره المنفية ان الحكم منى عن الكثير الغير المتصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاتحاد في الفرد وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد منهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بشا في ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو في التكره المنفية قوله لا تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع النوعي يعني في الحكم عن جميع الافراد وان كان واجبا الى التكره المطلقة فالاستعمال المذكور مسلم لكن الكلام ليس في التكره المطلقة من وقوعها في سياق النفي

فعلق بفرد معين وهو النوراء وقد قصده رد قول اليهود ما ازل الله على بشر من شيء والزامهم فيجب ان يكون هذا سلبا كليا بمعنى ما ازل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذا ايجاب الجزئي لا يتنافى السلب الجزئي واما الاجماع فيكلمة التوحيد فان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا فان قيل لما فسر الاله بالمعبود الحق لم استثناء الشيء من نفسه لان الله اسم للمعبود الحق ايضا فالجواب ان الله اسم للمفرد المعبود بالحق اي هذا المفهوم الكلي واما الاله فاسم لهذا المفهوم (قوله قلنا الوضع اعم) حاصله انه لا منافاة بين ما ثبت بالوضع النوعي في التكره المنفية وبين ما ثبت بالضرورة العقلية فان الثابت بالاول هو ان التكره المنفية لنفي كل فرد والثابت بالثانية هو ان انتفاء الجنس او الفرد المنتشر لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ولا منافاة بينهما اقول هذا الجواب انما يتشبه على تقدير كون الوضع في تعريف العلم اهم من الوضع الشخصي والنوعي والا فلا (قوله وهذا معنى الوضع النوعي) اي استعمالهم التكره المنفية في كون الحكم خفيا عن الافراد الغير المتصورة هو بمعنى الوضع النوعي لنفي الحكم عن تلك الافراد (قوله قد صرحوا بانها لم تستعمل آ) اقول الضمير المنسوب ان كان راجعا الى التكره المنفية فقوله لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي آ ممنوع لانها انما تستعمل فيما وضعت له بالوضع النوعي يعني في الحكم عن جميع الافراد وان كان واجبا الى التكره المطلقة فالاستعمال المذكور مسلم لكن الكلام ليس في التكره المطلقة

بل في التكررة المنفية فالجواب انه راجع الى التكررة المنفية وان قوله لم تستعمل
 الا فيما وضعت آه ممنوع لان المستعمل فيه هو نفس التكررة لا التكررة المنفية
 والتكررة المنفية انما تستعمل في نفي الحكم عن جميع الافراد ومنه ظهر في تقرير
 الشارح الجواب المذكور تأمل (قوله فانه ايضا موضوع آه) الضمير راجع
 الى المجاز اقول هذا التعليل وكذا الجواب عن هذا السؤال انما يستقيم
 ان لو كانت علة المجاز كون وضعه نوعيا وليس كذلك بل كون الحقيقة متعذرة
 (قوله بواسطة تعيينه له) اي بواسطة القرينة كافي المجاز يعني ان علة دلالة
 اللفظ وانفهام المعنى منه مجرد الوضع والتعيين لا امر آخر وهو اشارة الحقيقة
 (قوله كالثنائي والمجموع والمشتقات والركبات) يعني ان وضع هذه الاشياء نوعي
 بالمعنى المذكور لا شخصي كما هو المشهور في كلامهم قلت مرادهم ان هيات
 صيغ هذه الاشياء موضوعات بازاء معنى بالوضع النوعي والا فادتها موضوعات
 شخصيا لانها ولاوضع مجموع المادة والهيئة غير وضعهما تحقيقه ان هيات
 صيغ الثنائي والمجموع والمشتق والركب موضوعات نوعا بازاء معنى مجازا
 في الطرف اوفي الجندف وذلك لان هيات هذه الصيغ امان تعتبر فيها جزا او قيدا
 فكون وضعها نوعيا ان كان باعتبار مادتها فظاهر البطلان لان وضع المادة
 شخصي وان كان باعتبار هياتها فيكون مجازا على ما قلنا من قبيل تشبيه الشيء باسم
 جزئه او باسم قيده وان كان باعتبار مجموعها فظاهر انه لاوضع للمجموع سوى
 وضع الطرفين بل لشيء هنا سوى الطرفين اذ لو كان لزم اعتبار هيئة اخرى
 فيسلسل فصار حاصل التحقيق انه لاوضع لصيغ الثنائي والمجموع لا شخصيا
 ولا نوعيا بل الموضوع حقيقة بالوضع الشخصي هو مادتها والوضع النوعي هو
 هياتها واما المجموع المركب منهما فلا وهذا لان الوضع شخصيا او نوعيا عبارة
 عن تعيين عين الموضوع لعين الموضوع له الان الموضوع له في الاول واحد
 وفي الثاني متعدد ملحوظ بامر كلي وشئ من صيغ الثنائي والمجموع والمشتق
 والمركب ليس كذلك بل الاعتبار فيها تعيين مادتها بازاء معنى وهي هياتها
 معنى آخر (قوله فانه) اي الشرط الثابت وان كان خاصا بصورته او وقوعه
 في الانيات فظاهرا (قوله مطلقا) اي سواء قصد المانع او المحل (قوله لكنه
 عام بمعناه) وذلك لان معنى الايمان المصدرة بالشرط تحقيق نقيض مضنون
 الشرط فان كان الشرط مثبتا لمحو ان ضربت رجلا فعبده حر وامر آه طالق
 فاعين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا على السلب الكلي وان كان الشرط

فان قيل اذا فادت العموم بالوضع النوعي
 هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع
 بالوضع النوعي قلنا لان الوضع النوعي
 قسمان احدهما ان يكون بنبوت قاعدة
 دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية
 كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على
 معنى مخصوص يفهم منه بواسطة
 تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره
 الف ونون مكسورة فهو لفرد
 من مدلول ما خلق باخوه هذه العلامة
 وكل اسم غير ان نحو رجال ومسلمين
 ومسلمات فهو لجمع من مصيات ذلك
 الاسم وكل جمع عرف باللام والاضافة
 فهو لجمع تلك المصيات وكل تكررة
 وقعت في سياق النفي فهي لثني جميع
 الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب
 الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
 باعتبارها بل اكثر الحقائق من هذا
 القليل كالثنائي والمجموع والمشتقات
 والركبات وثانيهما ان يكون بنبوت
 قاعدة دالة على ان كل لفظ معين
 للدلالة بنفسه على معنى فهو عند
 القرينة المسا لنفسه عن ارادة ذلك
 المعنى متعين

مغيا نحو ان لم يضرب رجلا فكذا فاليمين للعمل بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا على الايجاب الجزئي وذلك لان التكررة في الشرط المبتدأ خاص بفيد بظاهرة الايجاب الجزئي فيجب ان يكون يقضه سلبا كليا فشرط البر فيه تحقيق السلب الكلي وفي الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي تحقيقا للعموم فيجب ان يكون يقضه ايجابا جزئيا فشرط البر فيه تحقيق الايجاب الجزئي فظهر ان عموم التكررة في موضع الشرط ليس للعموم التكررة في موضع النفي كما في التلويح وفصله الشارح بان الشرط المبتدأ خاص بصورته مطلقا عام بمعناه مطلقا بل ان قصد النفع وإما ان قصد الحمل فخاص والشرط المنفي بالعكس وبين العكس في حاشيته بان المراد به مجرد ان يكون المنفي ههنا عاما بصورته خاصا بمعناه مع قطع النظر عن التفصيل السابق فان كلا من الفاسق والسليم في نحو ان لم يضرب فاسقا فكذا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط في الاول للعمل وفي الثاني للنفع فان معنى الاول اضرب فاسقا البته ومعنى الثاني ان قتلت مسلما اقتص منك انتهى فتدبر صرح بان اليمين في الشرط المبتدأ قد يكون للنفع وقد يكون للعمل وكذا في الشرط المنفي اقول لا نسلم ان اليمين في الشرط المبتدأ يكون للعمل وانما يكون للنفع ابدا وما ذكره من المثال اعني ان قتلت حربيا فذلك كذا ليس يمين بل شرط حامل للمخاطب على القتال مع الجزئي واليمين انما هو بحمل الخالف لا بحمل المخاطب وكذلك اليمين في الشرط المنفي لا يكون الا للعمل وما ذكره من قوله ان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص ليس يمين بل هو شرط لنفع المخاطب عن قتل السليم واليمين انما هو لنفع الخالف لالنفع المخاطب ويؤيد ما ذكرناه ما قال في شرح التحرير ان التكررة عمومها في النفي ضروري وكذا في الشرط المبتدأ حال كونه يمينا لان الخلف حينئذ على نفي الشرط لا في الشرط المنفي فانها لا عموم لها في الشرط المنفي لان الخلف حينئذ على اثبات شرط حتى لو قال ان لم اكل رجلا فامرأته طالق صار في قوة قوله لا يمكن رجلا فلم يتم لو قوعها في الاثبات من غير قرينة العموم ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة من التكررة كما في مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلا نعم فيه انتهى فظهر من قوله حال كونه يمينا ومن قوله ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة مع تمثله بقوله ان جاءك رجل فاطعمه ان الشرط المبتدأ فيما قصد منه جل المخاطب ليس يمين (قوله اعلم اني لم اعد التكررة الموصوفة آه) واعلم ان القول بعموم التكررة

لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضح جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه وقهقهه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز تجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسود مثلا في قولنا رأيت الاسود من حيث قصده الشجاعة مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له (حقيقة) نحو لا اضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع في سياق النفي والاستفهام الانكار والشرط المبتدأ فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد النفع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فذلك كذا فخاص والنفي بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص (اعلم اني لم اعد التكررة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم)

الموصوفة بما قدح فيه كثير من مشايخنا وقال في الكشف ان الوصف من اسباب
التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رايت عالما اخص
بالنسبة الى قولك رايت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شائع
في كل الجنس على سبيل البدل وقولك رايت رجلا عالما شائع في بعض الجنس
وهم العالمون منهم على سبيل البدل لاقى كله وكذا قولك ما رايت رجلا هم
النفي جميع الجنس لوقوعه في سياق النفي وقولك ما رايت رجلا عالما عم النفي
فيه بعض الجنس لاكله حتى لو راى رجلا غير عالم لا يكون كاذبا وكذا الوقال
لا تكن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا اوقال لا تزدجن امرأة كوفية يتعلق اليه
بكلام رجل واحد وتزوج امرأة واحدة لا غير وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد
تخصيص هذا موجب للغة ومذهب اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا
الاصل لا يطرد في جميع المواضع وقد كتبت في مجلس شيخنا بالفضلاء وقد جرى
الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم التكرة الموصوفة مختص
بالاستثناء من النفي وبكلمة اى دون ما عداها ونعمك بنحو ما ذكرنا من المسائل
ورأيت مكتوبا على حاشية التلويح ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف
الجمال فالكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة والعهر يصح عامة
واما في موضع الجزاء والخبر فلا نعم كافي قوله تعالى فخير بر رقية مؤمنة وكقولك
جاءني رجل عالم انتهى وفيه نظر لانه ان اراد بكون الوصف من اسباب التخصيص
كونه كذلك في الجملة فسيم لكن قوله وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص
ممنوع وان اراد انه كذلك مطلقا فممنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص
الجنس فيفيد زيادة العموم كافي قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير يحيا فيه حيث وصف دابة وطائر بما هو من خواص الجنس لبيان
ان القصد منهما الى الجنس دون الفرد والعدد بهذا الاعتبار اذ هذا الوصف
زيادة التعميم والاحاطة كما صرح به في الطول وقد يكون لدفع احتمال ارادة
الوحدة فيفيد العموم كافي قولنا لا اجالس الا رجلا عالما ثم القائلون بعموم
التكرة الموصوفة لم يقولوا بعمومها مطلقا حتى يتدح فيه بل جعلوا الوصف
العام من ادلة العموم كالالف واللام وحرف النفي فكما ان الفادتها العموم
مقوض الى المقام والقرينة ثم كل وصف لا يصلح قرينة للعموم للقطع بانه لا عموم
في مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما وتزوج اليوم امرأة كوفية
ولذا استدلووا على عمومها بمثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو بان

تعلق الحكم بالوصف المشتق بشرط ان مأخذ الاشتقاق علة الحكم فيم الحكم
بعموم علة وبانه لو حلف لا يجالس الارجل لما بحث بحالته وحالته في المين
بعمومه وببانه على ما في الكشف ان الاستثناء ليس بمقتضى فيؤخر حكمه
من صدر الكلام وهو موضع في فيم ما دخل من النكرة تحت ضرورة وقوعها
في موضع التي فصار في التقدير لا يجالس رجلا فالاولا رجلا جاهلا ولا رجلا
كوفيا الى غير ذلك ثم قال الارجل ما لو كان المشتق عام في صدر الكلام
لكونه نكرة في سياق التي في ذلك بعد الاستثناء لانه حين ما دخل تحت الصدر
واعترض عليه بان هذا البيان جار بعينه في مثل لا يجالس الارجل فالفرق
بينهما تحكم والجواب عنه لا تنطبق الجار فيه ولو سلم فلا يسلم بقاء العموم بعد
الاستثناء في هذا المثال كيف وقد زال فيه علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع
في سياق التي لان الاستثناء موضع اثبات فلا يكون عاما بخلاف الارجل ما لما
فان العلة المدة كونه وان زالت فيه ايضا لكن العلة الاخرى اعني الصفة العامة
باقية فيه فيم تلك العلة (قوله صرح به صاحب القلوج) اعلم ان صاحب
القلوج قسم الصفة العامة ههنا بقوله وهي التي لا تخص بفرد واحد من افراد
تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الارجل ما لما فان العلم ليس بمخصص واحدا
من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الارجل ما يدخل داره وحده قبل كل احد
فان هذا الوصف لا يصدق الاعلى فرد واحد ثم قال في باب الاستثناء ان القائلين
بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق يعني انهم لم يشترطوا
فيه الاستغراق الشمولي والافرجلا ما في المثال المذكور مستغرق لافراد
الرجل العالم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعاً او مفرداً مثل
من دخل هذا الحصن فله درهم ولما كان المعنى في العموم الاصطلاحي الاستغراق
الشمولي لم يعمدها المصنف من الفاظ العموم وكذلك لم يعمدها من الفاظ العموم
لانها بحسب الوضع للخصوص والفرد كسائر النكرات واعا فيم بعموم الصفة
كسائر النكرات الموصوفة واستدلوا له بوجهين احدهما انه لو قال اي عيني
ضربك فهو حر فضر به جميعا معا او متعاقبا عتقا جميعا بخلاف ما لو قال
اي عيني ضربته فهو حر فضر به جميعا عتق الاول منهم فقط ان ضربهم
على التعاقب والا فالحال الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الترفيع
هو وصف في الاول بالضرب وهو عام فيم وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب
اعا اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي فلا يعم الثاني ان الواحد

لان القائلين بعموم مهالم بشرطوا
في العموم الاستغراق صرح به صاحب
القلوج في مباحث الاستثناء (والاعادة)
اي لقادة النكرة او المعرفة (بالعرفه)
سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضي
الاتحاد) بين مداول الاول والثاني لان
الظاهر المتبادر حيث هو العهد

مذكر في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكيفية
وان اعتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح لعدم الاولوية للبعض فتعين
عتق الكل مع بقاء الوحدة المعنوية في اي لان عتق كل واحد منهم معلق بضربه
مع قطع النظر عن الغير وقد وجد ذلك فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير
وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام للغير
المخاطب في تعيينه فحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم ولا معنى للغير
الفصل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المقول واجب
عن الاول باننا لنسلم ان الثاني قطع عن الوصف لانه ان اراد بالوصف الثبوت
النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان اياهما
موصولة او شرطية عند النحاة وان اراد النعت المعنوي فهي موصوفة
في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضارية للمخاطب وصفت في الثانية
بالمضروبية له فالفرق بينهما تحكم وعن الثاني بوجهين الاول ان الكلام
فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او متعاقبا فيثبت
ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق
كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا
بالمضروبية كما في الضارية الثاني لان سلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض
مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق
كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون للمول الخيار كما في الصورة الثانية
(قوله والاعادة) لما ذكر المعرفة والتكرار وافادتهما العموم والخصوص اراد
ان يذكر حكم اعادتهما فقال اعادة المعرفة والتكرار معرفة تقتضي الاتحاد بينهما
بناء على ان الراجح في التعريف هو العهد واعادتهما تكرة تقتضي المقابلة بينهما
بناء على ان الاصل بين اللفظين المقابلة فلا يعدل عنه الى الاتحاد الا لما نعت
او اقتضى كما في قوله تعالى واتزلنا عليك الكتاب بالحق مصداقا لما بين يديه من
الكتاب فان الكتاب الثاني غير الاول بالضرورة وان اعيد معرفة لان الشيء
لا يكون مصداقا لنفسه وقد وصف الاول به وكما في قوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله فان الثاني عين الاول وان اعيد تكرة وكذا في قوله تعالى انما
الهكم اله واحد وان اعيد المعرفة تكرة هذا هو المشهور والذي مشي عليه المحققون
وقال في الكشف ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او تكرة او التكرار اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مسترفة للجنس والتكرار متناولة

(و) الاتحاد (بالتكرار) تقتضي
(التغاير) بين المدلولين لانه الاصل
ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل
اربعة صور اعادة المعرفة معرفة والتكرار
معرفة والتكرار تكرة والمعرفة تكرة
والاصل في الاولين الاتحاد والآخرين
التغاير (الاسانع) كما تبايرت
المعرفتان في قوله تعالى واتزلنا عليك
الكتاب بالحق مصداقا لما بين يديه
من الكتاب والتكرار والمعرفة في قوله
تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
واتحدت للتكرار في قوله تعالى وهو
الذي في السماء اله وفي الارض اله
واتحدت المعرفة والتكرار في قوله
تعالى انما الهكم اله واحد

لبعض المجلس فيكون داخل في الكل لا محالة مقدما كان أو مؤخرا والتمكة اذا
اعيدت تمكة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متساوية للبعض فلا يلزم
ان تكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب
تعين بان لا يشاركها غيرها فيه فلا تبقى تمكة والفرض انها تمكة انتهى فقد مشى
على خلاف المشهور واعترض عليه بوجوه منها ان التعريف لا يلزم ان يكون
لاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقديم المهود لا يلزم ان تكون التمكة
عينه ومنها ان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول
والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك ومنها ان اعادة المعرفة تمكة مع ان مغايرة
الثاني للاول كثيرا في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا
كتاب انزاله الى غير ذلك اجيب عن الاول بان كلامه مبنى على الاستغراق لتعذر
العهد وعن الثاني بان مدلول الكل الافرادى ليس مجموع الافراد ابتداء بل واحد
بعد واحد مع قطع النظر عن الضميمة الغير الى ان يستغرق جميع الافراد فيكون
مدلول التمكة عين المراد ابتداء ودخلا في المراد انتهاء قلت ومما يمتنى على الاصل
المذكور ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر به مقيد بالتمكة بان اراد صكا على الشهود
واقر بما فيه عند هم مرتين او اكثر كان الثاني عين الاول كما في اعادة المعرفة
معرفة فلا يلزمه الا بالالف بالاتفاق واذا كان كل واحد من الاقرارين تمكة غير
مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا عند شاهدين ثم اقر بالف مطلقا عند شاهدين
آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق على تخرج الكرخي
لاتحاد المجلس وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما لان العرف جار في تكرار
الاقرار لتأكيد الحق بتكثير الشهود وقال ابو حنيفة كان الثاني غير الاول حتى
يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم
مغايرتهما لهما في رواية اخرى عنه وهذا بناء على انه اقر بالف منكر مرتين
في مجلسين فيكون الثاني غير الاول كما هو الاصل في اعادة التمكة ويدل عليه
قوله عليه السلام ان يغلب عسر يسرين فانه يدل على ان اليسر الثاني في قوله
تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا مغاير للاول وقد اعيد تمكة
والعسر الثاني عين الاول وقد اعيد المعرفة معرفة (قوله موضوع لذوات
من يعقل) وقد تستعمل في غيره مجازا نحو قوله تعالى فهم من عشي على بطنه
ومنهم من عشي على اربع وفي الكشف ان كلمة من تستعمل في الاستفهام
والشرط والخبر لكنها في الشرط والاستفهام تعم عموم الافراد وفي الخبر عموم

(وحن) فانها موضوعة (لذوات
من يعقل وعامة) لهم غير معتبر
في عمومها الانفراد كافي كل
ولا الاجتماع كافي جميع (قطعا
ان كانت شرطية او استفهامية)
فان معنى من جاءني من جاءني فله
درهم ان جاءني زيد وان جاءني
عمر وهكذا الى جميع الافراد ومعنى
من في الدار زيد في الدار ام عمرو
الى غير ذلك فعدل في الصورتين
الى لفظ من قطعا للتطويل التعسر
والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت
(موصولة او موصوفة) فانها
حينئذ لا تكون عامة قطعا

الشمول حتى لو قال من زارني فأعطه درهمها يستحق كل من زاره العطية ولو قال أعط من في هذه الدار درهمي استحق الكل درهمها وانما يعم عموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان كذا فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل اطال الكلام فاقم فقه من مقامه فيتناول كل واحد منهم بانفراده وكذلك في الاستفهام اذا قيل ازيد في الدار ام عمرو ام احمد الى ما انتهى فاقم فقه من مقامه فيعم عموم الانفراد انتهى فعلى هذا يكون معنى قوله غير معتبر في عمومها الانفراد ولا الاجتماع عدم اعتبارهما مع قطع النظر عن كونها شرطية واستفهامية او خبرية والافني الشرطية والاستفهامية بغیر الانفراد وفي الخبرية موصولة او موصوفة بغیر الاجتماع قلت وفي فصل الفاظ العموم من التلويح ما يخالف ما ذكره في الكشف حيث قال والثاني ان يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره او منفرداً عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهمها ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم انتهى وهذا صريح في ان الانفراد ليس بشرط في عموم من الشرطية والاستفهامية (قوله فلا نهى في المعنى نكرة) ولهذا انصفت بالنكرة في نحو مرت بن مجب لك (قوله فلانها قد تكون للخصوص آه) والذي ظهر منه ان قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك كلاهما نظير الخصوص الا انه قال في الكشف قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص وهو نظايره يصلح نظير الخصوص لافراد صلتها وهي نظر الان اهل التفسير فاقوا المراد منه العموم ايضا كما في الاول امكن افراد صلته في الثاني وجمع في الاول نظرا الى اللفظ والمعنى وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يصغون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويباعثون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكم لا يصدقون وهكذا في التقرير ايضا والجواب عنه انهم انما جعلوه من العام بناء على ان الاستغراق ليس بشرط عندهم في العام بل يكفي انتظام جمع من المسماة وهو مذهب فخر الاندلس كما في نحو من دخل دارا في سفان فهو امن فانه في حق كسائر اهل مكة يوم الفتح لافي حق الكل واما عند من شرط الاستغراق فليس بعام (قوله الان الصبر جمع تارة) كما في يستمعون وقوله واقرأ اخرى كما في ينظر اليك (قوله

اما اذا كانت موصوفة فلا نهى في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلا نهى قد تكون للخصوص واردة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين الان الصبر لا يدل تارة نظرا الى تعددهم معنى واقرأ اخرى نظرا الى اللفظ فيجمع الصبر لا يدل على العموم الا عند من يكفي في العموم بانتظام جمع من المسماة (ولذا) اي ولكون من الشرطية عامة قطعاً (سويا) اي ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه في العموم)

فاعتقه (بصيغة الامر) قوله اذا شاء العبيد) اى سواء شاءوا مشر دين
او بمحضين لعدم اشتراط الانفراد والاجتماع عنده (قوله فلانه قال بعتهم اى
بعتهم الخاطب (قوله بعض المذكور) كالصرة في قولهم سرت من البصرة
(قوله في صورة اضافة المشيئة الى العام يرجح العموم) لنا كدعموه باضافة
المشيئة اليه لان المشيئة عامة ايضا وهما فرق آخر لاني حنيفة تفرد به صاحب
التشريح تقريره ان من يحتمل التبعض والبيان والتبعض متعين ثابت على
التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل
على التبعض لثبته في من شاء من عبيد عتقه امكن العبد للعموم من
وتبعض من بان يعنى كل واحد لانه لما علق عتق كل بالمشيئة مع قطع النظر عن
الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيد
فان الخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعض بالكلية واعترض عليه
التفاز في بان هذا ظاهر مسلم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء
الخاطب عتقه حيث لا يسبغ بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
والبدل ففيه اشكال لانه يصديق على واحدته شاء الخاطب عتقه حال كونه بعضا
من العبيد ثم اجاب عنه بان تعلق المشيئة بكل واحد على الانفراد امر باطن
لا يطلع عليه والظاهر من اعتلق كل العبيد تعلق مشيئة بالكل دفعة فلا بد من
اخراج البعض للتحقيق التبعض ثم اعترض على اصل الفرق المذكور
بان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المناقبة للكلية لا البعضية
التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه حيث لا نسلم ان التبعض
متعين انتهى حاصله انه ان اراد البعض المذكور ما هو مدلول من فلان نسلم انه
متيقن على التقديرين وان اراد ما هو اعم منه فسلم انه متيقن لكنه لا يفيد اقولي
بل لا يصح قول الفارق سقط معنى التبعض بالكلية سواء شاء الخاطب عتق
الكل دفعة او متعاقبا تأمل (قوله فلقريته قوله تعالى واستغفر لهم الله)
القرينة الاولى قرينة عموم من في الآية الاولى لان الانسب عموم استغفار
التي عليه السلام لهم فالقرينة طلب مغفرتهم عليه السلام لا ضمير الجمع في لهم
حتى يرد عليه ان جمع الضمير لا يدل على العموم والقرينة الثانية قرينة لعموم
من في الآية الثانية لان اعينهن انما تفردا سوى بين الجميع من نسباه عليه
السلام (قوله ويخصي) بما قال يخص ثم فسر عاز كرهتم قال غير معدود من الفاظ
العموم ولم يقل يخص من الخصيص اشارة الى ان المراد به بيان كونه من الفاظ

حيث قال اذا شاء العبيد في الصورة
الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء الخاطب
في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا
علا بعموم من ولم يخلصا كلمة من
في الصورة الثانية لثبته من (وكذا) ايضا
(راعاه) اى راعى ابو حنيفة العموم
في صورتين (ما) دام (امكن) العموم
اما في الاولى فلانه قال يعنى كل عتقه
شاء واما في الثانية فلانه قال بعتهم
الاوحداهم اخرهم ان وقع الاعتراف
على الترتيب والافخيار الى المولى
(لان) من الشرطية وان كانت للعموم
قطعا الا ان (من) موضوع (التبعض)
وحقيقة فيه لما قرر في موضعه
فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
ولا ثاني هذا قول ائمة القرينة ان اصلها
ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ
المسافة لان المبدأ في الحقيقة بعض
المذكور فلا يخلو عن التبعض (في)
صورة (اضافة المشيئة الى العام) يعنى
من وهي الصورة الاولى (يرجح
العموم) فظهرت كلمة من عن معنى
التبعض (وجعلت على البيان) فيعتق
كل من شاء بالضرورة (وفي) صورة
اضافة المشيئة الى الخاص (كالخاطب
في من شئت) (يعتبر الخصوص معه)
اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك
في ان شاولهم الاوحداهم واما حل قوله
تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله
تعالى ترجى من نشاء منهم على العموم
وان اضيفت الى الخاص فلقريته

قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقرأ عينهن فان كلا منهما يرجح العموم وتكون من البيان

لفظ (اولا) قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولافله كذا قد خل رجلان معاً لم يستحق واحد منهما شيئاً لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو نصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق الثفل الا واحد دخل سابقاً على الجماعة (وما يكن) في انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعاً لا ان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصاً اذا لحقها اولا (لكنه) اي ما (لصفات من يعقل وذوات غيرهم) كذا في اصول شمس الاثمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرين على انه يعقل العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقراً واماً تيسر من القرآن يجب ان يقرأ ججمع ما تيسر عملاً بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسراً وينتاولان اي من وما (المذكر والمؤنث وان ما د اليهما ضمير) اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ذلك اللفظ للاجماع فيمن دخل دارى فهو حر على عتق الجوارى الداخلات (ويستعار احدهما الآخر) اما استعارة من لما فلقوله تعالى فمنهم من مشى على بطنه واما العكس فلقوله تعالى والسماء وما بناها (والذى يعبها) اي العقلاء وغيرهم (واين حيث لتعلم الامكنة)

الخصوص ابتداء لبيان تخصصه بعد كونه عاماً حتى صار من قبيل اشباع التثنية خص منه البعض وكذا الحال في نظائره الالتمية (قوله اذا لحقه لفظ اولا) قد تقدمته بعد حقوق اولا عام ايضاً عند صاحب التنقيح وفي الكشف ان كلمة من تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعم في الاولين قطعاً واما في الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة ورده في التقرير وقال الحق ان احتمال العموم والخصوص في من في الجمع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما ذكره في السير الكبير في نحو من دخل منك هذا الحصن اولافله من الثفل كذا واما في الاستفهام فان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحداً انتهى فالمصنف ان اراد بكلمة من ههنا ما هو اهم من الشرطية والاستفهامية والخبرية كما ذكره في التقرير بآياه قوله السابق ان من الشرطية والاستفهامية عامة قطعاً فان ما يكون عموماً قطعاً لا يحتمل الخصوص حتى يحتاج الى ترجيحه بالحق اولا والرجح لا يكون الا بعد احتمال السؤال وان اراد بها من الخبرية كما ذكره في الكشف فيجوز يستقيم قوله السابق عامة قطعاً وقوله اللاحق يرجح معنى الخصوص لكن يباه بمسألة السير الكبير لا يستقيم لان من فيها شرطية كما صرح به في التقرير ويمكن الجواب بكل من الشقين اما الاول فبما قيل قوله قطعاً بمعنى الوقوع الاكثرى فان ما يكون اكثر وقوعاً في حكم القطعي او بان يقال معناه انها لا يقعان خاصاً ابتداء بدون الحاق اولا بخلاف من الخبرية فانها قد تقع خاصاً بدون الحاق اولا بخلافه ومنهم من يستعملون البك واما بعد الحاق اولا فلا فرق بين من الشرطية والاستفهامية والخبرية في كونه خاصاً واما الثاني فيجوز كلمة من في مسألة السير الكبير موصولة لشرطية تأمل (قوله ان كان ما في بطنك غلاماً) اي ججمع ما في بطنك غلاماً حتى لو ولدت غلاماً وجارية لانعتق (قوله لصفات من يعقل وذوات غيرهم) اقول الظاهر منه اختصاص ما بغرض ذوى العقول لان صفات من يعقل ليس ممن يعقل وهذا ذكره في الكشف وغيره الى عامة الاصوليون ثم قال ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء واختلفوا في كلمة ما فذهب من يقول انها تصلح للعقل والمال يعقل ومنهم يقول انها تخص بما لا يعقل كاختصاص من ممن يعقل والذي ظهر من الفتح عمومها حيث قال ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي جنس من اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كلب او طعام او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل (قوله وما بناها) اي من بناها واما غير

قال الله تعالى انما تكونوا يدرككم الموت
وقال الله تعالى اقلوا المشركين حيث
وجدتموهم ولهذا لوقال لامرأته انت
طالق ابن شئت اوجبت شئت يقتصر
على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب
تعميم الاوقات (ومنى للاوقات)
اى تعميمها ولهذا لوقال انت طالق
مضى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل
لشعور الافراد) اى للدلالة على شمول
الحكم لافراد ما اضيف اليه (او) لشعور
(الاجزاء) قال في معنى اللبب كل اسم
موضوع لاستغراق التكرار نحو كل نفس
ذاتية الموت والعرف المجموع نحو
وكلهم آية واجزاء الفرد المعرف نحو
كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل
رغيف زيد كانت لعموم الافراد واذا
اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم
اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب
في قراءة غير ابن عرووب ان يكون كذلك
يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك
تنوين قلب تقدير كل بعد قلب لعم افراد
القلوب كما علم كل اجزاء القلب (وهى
تلى الاسماء) لا لافعال حيث يقال كل
رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب
(ونعمها صريحا) ثم (الافعال)
ضمنا اى في ضمن تعميم الاسماء حتى
لوقال كل امرأة تزوجها كذا تطلق
كل امرأة تزوجها على العموم ولو تزوج
امرأة مرة ارا تطلق في المرة الاولى
دون الثانية لانها توجب العموم فيما
دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل

بما اشارة الى عظمتها كما ان لخصامته صار بحيث لم يدرك بالصر والبصرة وذلك
لان الابعام في ما اكثرها في من والى معنى الوصفية ايضا اى بناها والقادر القيوم
فان قيل ان كلمة من تبدل على الوصف ايضا قلت نعم الا ان ما تبدل وضعا ومن
استعملها فانها موضوعة لدوات مبهمه (قوله والذي يعمها) فانها مبهمه
بشملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم ايضا كما في ما ومن حتى لوقال
ان كان الذى في بطنك غلاما فانت حرة كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة فلا تنق ان كان ما في بطنها جارية وكذلك حكم الالف واللام معنى
الذى حتى لوقال لعبيده الضارب منك زيدا احرقتك الذى ضرب به (قوله يقتصر
على المجلس) اى على زمان مجلس الضرب وهو زمان واحد شرعا وان امتد
مالم يتبدل المجلس حقيقة او حكما (قوله لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم
الاوقات) لان تعميم الامكنة لا يوجب تعميم الازمنة فلا بد من القرينة الصارفة
(قوله اى للدلالة) الاولى ان يقول موضوع لشعور الحكم كما قال في من وهو
المناسب لما يتقوله عن معنى اللبب حيث قال فيه موضوع للاستغراق والمقصود
بيان معنى الموضوع له والدلالة اعم من الوضع فلا تدل عليه (قوله لافراد
ما اضيف اليه) يعنى ان المعنى الموضوع له كل اعنى العموم معنى ثبت بكلمة
كل فيما اضيف اليه كل لاقى نفسها نظيره ما قالوا الحرف ما دل على معنى في غيره
فان كان المضاف اليه بكرة فاعر عموه يظهر في افراد تلك التكررة فيصدق كل
زمان ما كقول اى كل فرد من افراده ما كقول وان كان المضاف اليه معرفة فاعر
عموه يظهر في اجزاء تلك المعرفة فحينئذ لا يصدق كل الزمان ما كقول اى كل
اجزائه ما كقول لان قشره غير ما كقول وكذا كل الفاعل حامض ولا يصدق كل
ففاعل حامض لان بعض افراده غير حامض (قوله والعرف المجموع) عطف على
التكرر وكذا قوله واجزاء الفرد المعرف عطف على التكرر بتقدير مضاف في التكرر
اى افراد التكرر (قوله تقدير كل) فاعل وجب (قوله وهى تلى الاسماء)
لانها من الاسماء اللازمة للاضافة والاضافة من خواص الاسم (قوله ولا يقال
كل يضرب) اى بالاضافة وانما يقال بالتنوين عوضا عن المضاف اليه (قوله
وتقع الافعال) اى الافعال التى وقعت صفة للمضاف اليه كلمة كل وذلك
لان كلمة كل لما تضمنت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد ما اضيف اليه من الاسم
صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون
متزدا وذلك في الافعال دون الاسماء (قوله تطلق في كل مرة) اى ولو بعد زوج

(وكما بالكس) فانها تلى الافعال وعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لوقال كلما تزوجت امرأة فكذا

فتزوج امرأته من ارأطلق في كل مرة (وتصرف) أي كلمة كل (إلى الواحد فيها لا يعلم منه) كقوله لقمان على كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدينار فالتعد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهر لأنه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهر لجهلها كلها ولا على ما بين الأدنى والكل لعدم أولوية بعضها فحين الأدنى وهذا معنى قولهم أن كلمة كل إذا دخلت على ما لا يعرف منه إرادته أدناه وإنما قال (بما يجري فيه النزاع) كالبيع والإجارة والأفراد ونحو ذلك اختارنا من نحو أن يقاس كل امرأة أتزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهم بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي أيضا في أوائل البيوع (وتخص) أي كلمة كل (إذا لحقها) لفظ (أولا) حتى إذا قال كل من دخل هذا الحصن أو لاه من القتل كذا قد خيل عشرة على التعاقب فالقول للأول خاصة لأن من دخل بعده ليس داخلًا أولاً لكونه مسبوقاً بالغير ومعنى الأول السابق الغير المسبوق وأما استحقاق كل واحد منهم الفصل الكامل فيما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أو لاه قد قطع النظر في كل منهم عن الآخر

آخر بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق حيث تطلق في كل مرة من الدخول إلى الثلاث لا يمد زوج آخر لأن الخلو عليه هنا هو الإطلاق فبعد هذا الملك فينتهي اليقين بثنايه فيتكرر إلى الثلاث فينتهي عنده لانتهاه الملك فإن تزوجها بعد زوج آخر وتكرر الشرط لم يقع شيء لعدم بقاء الملك الأول واليقين بخلاف الزوج لأن انقضاء اليقين فيه باعتبار ما ملك على المرأة من الإطلاق بالزوج وهو غير محصور فيتكرر إلى الأبد وعن أبي يوسف أنه إذا قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة طلقت فإن تزوجها ثانياً لم تطلق ولا بحث في امرأة واحدة مرتين كما في كل ولو قال كلما تزوجتك أو كلما تزوجت فلانة تكرر دائماً فرق بين العينة وغير العينة وكذا لو قال كلما اشتريت هذا الثوب فهو صدقة أو طاركت هذه الدابة فعلى صدقة كذا يلزمه بكل مرة ما ألزم ولو قال كلما اشتريت ثوباً أو طاركت دابة فعلى كذا لا يلزمه إلا مرة واحدة (قوله فاسد في بقية الشهر) أي لا يلزمه ما تأبل يبقى موقوفاً فإن سكن فيه المستأجر يلزمه تمام ذلك الشهر بلاجر المسعى والأفلا وليس المراد بالفساد ههنا الفساد بأن في الحال بل المراد به ما ذكرناه لما في الخلاصة رجل استأجر داراً للسكنى كل شهر بكذا جاز ولزم في الشهر الأول ولا يلزم في سائر الشهور بالإجماع لأنها غير محصورة فكانت بمجهرولة فإن دخل الشهر الثاني وسكن فيه يوماً أو يومين لا تنفسخ الأبعد ولكل واحد منهما أن يترك الإجارة عند تمام الشهر وهو عند رؤية الهلال (قوله وتخص أي كلمة كل إذا لحقها) (أولا) والذي يقتضيه مفهومه أنها لا تخص بدون أو لامع أن قوله تعالى والله خلق كل شيء فوفوق كل ذي علم عليم وأوتيت من كل شيء مخصوص بالعقل كما صرحوا به ولم يلحقه أولاً قلنا ليس المراد به تخصيص العام على بعض ما تناوله كما في الأمثلة المذكورة بل المراد به إنها تقع خاصاً ابتداءً أي بعد ودان من القاطن الخصوص بأن يطلق ويراد به الفرد الواحد لا العموم وهذا كما صرح به في كلمة من سابقاً وكذا كل بدون الحاق أولاً لا تقع خاصاً بهذا المعنى وإنما تقع مخصوصاً على بعض ما تناوله والتخصيص بهذا المعنى لا ينافي العموم ولا يقتضي الخصوص بل المعنى ههنا ولهذا قال في التقيع أن كلمة كل وجميع تحكيان في العموم (قوله فلانة قطع النظر) (ولصاحب التقيع فرق آخر حاصله أن الأول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا تعدد فبعد إضافة الكل إليه يجب أن يكون مجازاً للسابق على الغير مطلقاً سواء كان جميع ما عداه أو بعضه كما يخلف يجري فيه

العدد الاول الذي يقتضيه كل فيصح اضافته كل اليه بخلاف قوله من دخل
 اولافله كذا قد دخل عشرة معابد ون اضافته كل اليه فله يمكن حمله على معمله
 الحقيقي وهو السابق على جميع ما عداه لعدم اضافته كل اليه فيجب الحمل عليه فلا
 يتحقق واحد منهم ولا كلهم شيئاً لعدم تحقق المعنى المراد وهو المعنى الحقيقي
 ولا يتحقق عليك ان كلمة من في كل من دخل هذا الحصن ولا يجب ان تكون نكرة
 موصوفة على الفرقين اذ لو كانت موصولة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل
 الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهي يجب ان يكون مجموع العشرة
 الداخلين معاً نقل واحد وعرض على كل منهما ما اعلى ما ذكره المصنف فلا يه
 يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لبعض منهم ولجميعهم
 نقل واحد واجب بان عموم كل على سبيل الانفراد وعموم جمع على سبيل
 الاجتماع قصد او عموم من انما ثبت ضرورة اتمامه لكونها موضوعة بازاء ذوات
 مبهمه في من يعقل كالتكرار في موضع التي فلا مشاركة بينه وبينهما يصح
 الاستعارة ولما قل ان يقول ان المشاركة في العموم يجوز ان تكون مصححة
 للاستعارة كيف وان لفظ جميع استعير للكل للمشاركة في العموم ولم تعتبر
 المشاركة في الانفراد والاجتماع على ان لا تسلم ان عموم من ضروري بل هو وضعي
 كيف وقد قاله في حواشي البدايع والحق ان الاخر في الاستعارة لكنها لما كانت
 في لفظ الجميع متعارفة بدلالة التشجيع ذكره وهو لما تكن استعارة من لكل
 او الجميع متعارفة لكونها خلاف مقتضى التشجيع لم يذكرها وما اعلى ما ذكره
 صاحب التفتيح فلا يقتضي في صورة الدخول متعلقاً بقوله كل من دخل
 لولا ان يستحق النقل كل واحد منهم مع قطع النظر عن الآخر لدخوله تحت عموم
 المختار المذكور اعني السابق بالنسبة الى المختلف وليس كذلك لانهم صرحوا بان
 النقل للاول فقط وانما يجب بان قيد عدم المسبوقه بالغیر مراد فيه كالتسابقه
 وهذا المعنى لا يصدق الاعني الاول فقط (قوله الى المختلف الذي يقدر دخوله)
 هو من التقدير قيده به كما في التلويح تنبيهها على ان الاوليه في كل من العشرة
 المتكلمين معاً لا يتحقق الابالتيه الى ما قدر دخوله ثانياً بعد الفتح لانا التيه الى
 من ليس قد دخل اصلاً فان قيل انه لو دخل واحد ولم يدخل بعده احد يستحق
 النقل فيما اذا كان كل من دخل اولافله كذا ولم يتحقق الذي قلنا ان كل من لم يدخل
 يمكن ان يقدر دخوله بعد الفتح (قوله بخلاف ما اذا قال من دخل اولافله دخل
 عشرة معاً حيث لم يكن لهم ولا واحد منهم شيء) لان عموم من ليس على سبيل

الانفراد ولا على سبيل الاجتماع بل عموم الجنس اى الفرد الميم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان منفردا عن الغير او مجتمعاً معه فاذا قيد بالاول تعين الفرد السابق الغير المسبوق لتخصيصه بالقيود وههنا لم يتحقق فرد دخل اولا بمعنى السابق الغير المسبوق ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لجمعية كما ذكرنا آنفاً (قوله وجع للشمول) توضيحه ان المشروط له النقل في مسائل تقيد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظة من اوعم اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقدير الثلاثة اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او متعاقبا فصارت الاقسام تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النقل في الصور الثلاث لانه اول بالنسبة الى المتخلف الذى قدر دخوله بعد قبح الحصن اما في من وكل من دخل فظاهر لان من خاص في ذلك الفرد بقرينة اولا وكل للانفراد واما في جمع من دخل فلان هذا التقييد للتشجيع واطهار الجلالة فلما استحققة الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلالة فيه اقوى وان كان متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم في صورة من دخل ولكل واحد نقل تام في صورة كل من دخل والمجموع نقل واحد في صورة جمع من دخل لان لفظة الجميع للاحاطة بصفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عموه انفرادى لا اجتماعى وان دخلوا متعاقبا فانقل للاول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فلما هي واما في الجميع فلانه يجعل مستعار لكل اقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلالة في دخوله وحده اقوى فهو بالنقل اخرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمع ابرين الحقيقة والمجاز في ارادة واحدة لانهم لو دخلوا معا استحقوا نقلا واحدا عموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقوا الاول فقط عملا بمجازه كان لم يدخله الواحد واجب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد يحمل على المجاز فلا جمع بينهما في حالة واحدة ورد بان امتناع الجمع بينهما بما هو بالنظر الى الارادة لا الوقوع وههنا قد تحقق الجمع بينهما في الارادة وان لم يتصور ذلك في الوقوع وذلك لانه لو لم يرد كلاهما لما صح حله تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه اذ لو اريد الحقيقة لم يستحق الفرد ولو اريد المجاز لم يستحق الجميع نقلا واحدا بل يستحق كل واحد نقلا تاما ولدفع هذا الاشكال قال في التقييد ان الجمع ههنا ليس في معناه الخفي حتى يتوقف استحقاق النقل على صفة

(وجع للشمول على سبيل الاجتماع) دون الانفراد حتى اوقال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا ظلم نفل واحد لان لفظة جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة قبحه مجازا في الفرد فلا يصح لجمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله (وهو) اى لفظة جميع (ق) قولنا جمع من دخل هذا الحصن (اولا) فله من النقل كذا ليس يجرى على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا بل هو (مستعار) لالمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النقل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار (للسابق) في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نقل واحد كمال الواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حوالوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النقل بدلالة النص لكن

الاجتماع القرينة المانعة عنه وهو التشجيع بل مجاز لكنه ليس مجازا في تمام معنى كل من دخل اولاعلى ما هو الظاهر من كلام فخر الاسلام حتى يستحق كل واحد كمال الثقل عند الاجتماع بل مجاز في السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة ثقل واحد كمال الواحد عملا بعموم المجاز ولا يخفى عليك ان هذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولاعلى الجزء الاول منه لان معناه ان السابق يستحق الثقل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من احوادها كمال الثقل فصار جميع من دخل اولاعلى عن الجزء الاول منه قصار معنى قول الشارح لا بمعنى كل من دخل اولاعلى بمعنى مجموع معنى كل من دخل اولاعلى مستعار للجزء الاول منه فان قيل الجزء الاول هو استحقاق السابق الثقل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام الثقل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الجزء الاول اوجب بان عدم استحقاق كل تمام الثقل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل (قوله يبطل الانفراد حقيقة الجمع) قبل هذا الرد مر دود لا يثبت فيه ابطال المنطوق بل تعميم الحكم بعمومه وبين غير المنطوق كما يظهر عند التأمل (قوله فانها مقرر لماسبق آه) يعني انها مثبتة لماسبق من كلام خبري سواء كان موجبا نحو نعم في جواب من قال قام زيد اي نعم قام او منفيا نحو نعم في جواب من قال قام زيد اي نعم قام او منفيا نحو نعم في جواب من قال لم يقم زيد اي نعم لم يقم فكان نعم تصديق ماسبق في الخبر ولا ثبات ما بعد اداء الاستفهام نفيا او اثباتا في الاستفهام ومن ثمة قال ابن عباس لو قالوا في جواب الست برىكم نعم لكان كفا كذا في الرضى وفي المعنى زياده تفصيل فليراجع (قوله فانها مختصة بايجاب التي آه) قال في المعنى يختص بلى بالثاني وتقيد ابطاله سواء كان مجردا نحو زعم الذين كفروا ان لن يعقوا بلى اي بلى يحشون ونحو ما قام زيد اي بلى قد قام ام مقرونا بالاستفهام حقيقة كان نحو الست زيد بقام اي بلى قام او نحو بختا نحوهم بحسبون ان لا نسمع سرهم ونجواهم اي بلى نسمع ونحو بحسب الانسان ان لن نجوع خطامه بلى او تفريرا مجردا نحو الست برىكم قالوا بلى اي بلى انت ربنا (قوله فعلى هذا لا يصح بلى) اي فعلى كون نعم مقرر لماسبق واختصاص بلى بايجاب التي السابق وابطاله لا يصح بلى في جواب امكن ان يكون كذا لعدم سبق التي ولا يكون نعم في جواب

ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا) وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقرر لماسبق من كلام موجب او مني استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب التي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب امكن ان يكون كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعاد المعنى في احكام الشرع هو العرفه حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والتي استفهاما او خبرا (او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعيا) نحو سها فسيجد وزني ماعز فرجم فان الله يجده انما هي للسهو والرجم انما هو للزنى قطعيا (او) كان جوابا (ظاهر الجواب) نحو ان تعذبني فاعذبني عني جواب نعماني تعذبني معي ونحو ان اغضبتك فكذلك بعد ما قيل تغضبت اللبلة من الجناية فلا بحث في الاول بالثاني لامعة ولا في الثاني بالاعتزال خلافا لها وفيها لا منها الا عند زفر قاته لعمه عملا بعموم اللفظ قلبا خصصته بدلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدرهم الى نقد البلد وان كان الظاهر الابتداء فابتداءه لا جواب

وذلك بأن يشتمل على الزائد على قدر
 الجواب كقوله عليه السلام لما سئل
 عن بر بضا علة خلق الماء طهورا
 لا ينجسه الا ما شرب طمعه اولونه اورحمه
 وقوله عليه السلام حين رأى شاة
 ميمونة بما اهاب ابرع فقد طهر وقوله
 ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعالى
 تغد معي فانه يجعل مبتدأ حتى بحث
 بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وبما جعل
 على الابتداء اعتذارا لزيادة المفقولة
 الظاهرة والغناء للحال المبطنة الحقة
 وفي حله على الجواب الامر بالمعكس
 ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل
 بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا
 ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
 السبب فان التمسك بما هو باللفظ وهو
 عام وخصوص السبب لا يتنا في عموم
 اللفظ ولا يقتضي اقتضاه عليه ولانه
 قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم
 التمسك بالعمومات الواردة في حوادث
 واسباب خاصة من غير قصر لها على
 تلك الاسباب فيكون اجابا على ان العبرة
 لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
 (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر
 الاستدلال (عن جواب صدق ديانة)
 لانه نوى ما يحتمل اللفظ (لاقضاء) لانه
 خلاف الظاهر مع ان فيه تحفيضا عليه
 (حكاية الفعل المثلث لانهم)

اليس لي عليك كذا اقررا لما فيها لا يثبت ما بعد اداة الاستفهام وما بعد اداة
 الاستفهام فيه بني فلا يكون اقرارا هذا مقتضى اللغة والمعتبر في احكام الشرع
 هو العرف وفي عرف الفقهاء يستعمل ككل منهما مقام الآخر فيكون نعم
 في المثال المذكور اقرارا في عرفهم ولهذا قال بعض الائمة يجوز ان يقول
 في جواب الست بركم لم نشرح لك صدرك نعم لان الهزة لا تنكاره خلت على
 التي فاذا ثبت الاجاب ولهذا عطف على لم نشرح لك قوله ووضعتا فكتاة قال
 شرحا لك صدرك ووضعتا عنك وذكرك فيكون نعم في الحقيقة الخبر المثلث
 المأول به الاستفهام مع التي لا تقر لما بعد الاستفهام فلا يكون جوابا
 للاستفهام لان جواب الاستفهام يكون ما بعد اداة فتقول ابن عباس ان نعم
 في جواب الست بركم كفر مبني على كون نعم تقريرا لما بعد الهزة لا على كونه
 تقريرا لدلول الهزة مع حرف التي كما قال ذلك البعض ولو كان الاستفهام
 في اليس لي عليك كذا لا نكار يصح ان يكون نعم اقرارا على قول ذلك البعض
 (قوله فان السجدة انما هي السهو والرجم انما هو الزنا قطعيا) فيكونان جوابا
 للمادة قطعيا (قوله فلا تبحث في الاول بالتغدي لامعة) لان الظاهر انه جواب
 فكتاة قال ان تغديت ممل فكذا وان اغتسلت الليلة من الجنابة ففكتا
 (قوله خصته دلالة الخلال) اي حال السؤال والجواب يعني ان قول زفر قياس
 وقولنا استحسان عرق والعرف قاض على القياس (قوله مطلقا) اي
 اي سواء تغدي وحده او مع غيره ومع السائل او غيره وذلك الغذاء المدعو او غيره
 (قوله ان العبرة) اعلم ان العبرة في الاقسام الثلاثة الاول لخصوص السبب
 لكونه جوابا فلا يكون اللفظ عاما وفي الرابع لعموم اللفظ لعدم كونه جوابا
 لما قبله فيكون اللفظ عاما وان كان المورد خاصا فان قبل لو كان اللفظ عاما للسبب
 وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالقياس لان نسبة العام الى جميع افرادها على
 السوية فاذا لجاز تخصيص سائر الافراد جاز تخصيص السبب واللازم باطل
 لا يستلزمه الفقه الحكم عن جميع الافراد لان حكم غير السبب بالقياس على السبب
 فاذا اتى الحكم في السبب بالتخصيص بقي الباقي ايضا قلنا لا نسلم جواز تخصيص
 السبب لانه قطعي لا يجوز تخصيصه بالقياس بخلاف سائر الافراد (قوله)
 حكاية الفعل المثلث لانهم اي لا تدل على عموم الفعل المثلث الصادق عن النبي
 عليه السلام هكذا عتونه في التخييع ايضا وترك في التخصيص لفظ الحكاية وقال
 الفعل المثلث لا يعم وما لمهما واحد لان المراد بالفعل المثلث في كلام المتخصص هذا

الصادر عن الأول وهو المراد بالحكاية في كلام المصنف لا الفعل الصادر عن
 النبي وهو صلى في قول الراوي صلى النبي عليه السلام في الكلمة والحاصل ان
 المراد بالفعل التثنية الذي انشيف اليه الحكاية في مصطلح المصنف غير الفعل
 التثنية في كلام المختصر (قوله لا خلاف في ان الفعل التثنية) اذا وقع فعل متعد
 حذف مفعوله ولم يذكر معه مصدره في سياق النبي او معناه نحو لا اكل اوان
 اكلت فمعدى حر كان عاما عند الشافعي ومالك فيقبل التخصيص حتى لو قال
 نويت ما كولا معيشا صدق وقال ابو حنيفة واصحابه انه ليس بمعام فلا يقبل
 التخصيص ولا يصدق في قوله نويت كذا او خرج من قال بالعموم بان قوله لا اكل
 يدل على نفي مصدره الذي تضمنه كل ما يدل على نفي الحقيقة يقتضي ان لا يوجد
 في جزئي والاعم يمكن مفعولة ولا معنى للعموم الا بتفاوت عن ابا كولات الجزئية
 واذا كان كذلك كان عاما يقبل التخصيص واحتملت الحنفية بوجوه الاول ان المفعول
 ثابت اقتضاه توقف الفعل صحة الفعل المتعدي تعليلها مقتضى لا عموم له الثاني
 انه لو كان عاما في جميع مفعولاته لكان عاما في الزمان والمكان ايضا لان الفعل
 المتعدي يستلزم الزمان والمكان ايضا واللازم باطل فان الفعل لا يقبل التخصيص
 بالنسبة الى الزمان والمكان واجيب عنه اولا بالزام كون الفعل عاما بالنسبة
 الى الزمان والمكان وقابل للتخصيص ورد بان الحقيقة جعلوا مجموعها بالنسبة الى
 الزمان والمكان من صور الزمان فلا يصح التزامهم ذلك لانه محل الزمان وتاميا
 بالفرق بان فعل الفعل المتعدي موقوف على المفعول دون الزمان والمكان
 فكان نظامه بالمفعول اقوى ورد بان الزمان كالمفعول في تعلق الفعل به فالفرق
 تحكم الثالث ان لا اكل وان اكلت يدلان على اسك كل مطلق فلا يصح تفسيره
 بمخصص مقيد للتثنية بين المطلق والمقيد واجيب باننا لا نسب التثنية لان على
 مصدر مطلق بل يدلان على اكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق
 في الخارج لان الكلي لا يوجد الا في الذهن والموجود في الخارج هو الجزئي
 والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمخصص ولهذا اذا حلف لا اكل
 لم يفتى باكل مقيد ورد بان مقيد المطابق للمطلق اما ان يكون عاما او خاصا او الثاني
 خلاف المطلوب وفي الاول فساد الوضع لاصطلاح العموم الى ما يقتضي ما عدا
 ولان المراد بالمطابقة اما المطلقة في المفهوم او فيما صدق عليه او المطابقة
 بارتفاع الشخصات والاولى بالنسبة لظاهر البطلان والآخر لا يخلو اما ان
 يكون التفسير بالمخصص قبل رفع الشخص او بعد رفع الشخص وهو الاول وهو المطلوب

لا خلاف في ان الفعل المتعدي اذا حكي
 به لانه نكرة في سياق النفي

لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لامطابقة وان كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان وبما يتنى على هذا الخلاف ان نفي المساواة في قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضى العموم عند الشافعية خلافا للحنفية واحتجت الشافعية بانه فعل منكر وقع في سياق النفي فبمع واحتجت الحنفية بوجوه الاول بان المساواة المطلقة اعم من المساواة بوجه خاص اعنى المساواة من كل وجه فلا بدل عليه فلا يلزم من نفيه نفيه واجيب عنه بان عدم دلالة العام على الخاص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص والالم يمكن نفي العموم اصلا لانه حينئذ يجوز ان لا يتنى الخصوص على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نفي العام لان الخاص يستلزم العام فاذا لم يتنف الخصوص لم يتنف العموم الثاني انه لو كان عاما لما صدق قوله لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة لان صدقهما يتوقف على نفي المساواة من كل وجه وهى موجودة من وجه واقل ذلك المساواة بينهما في نفي ما سواهما عنهما لكنه صادق قطعا الثالث ان المساواة اذا وقعت في الاثبات فقيل يستوى هذا وذلك افادت العموم والالم يستقيم اخبار بمساواة بين شيئين اصلا لان المساواة بوجه لا تخص بمقابل كل شيئين كذلك واذا لم تخص لا يستقيم الاخبار بمساواتهما فكان قولنا يستوى موجبة كلية فيكون لا يستوى سلبا جزئيا لا رفع للايجاب الكلى فلا يعم كذا في شروح المختصر فقول الشارح لا خلاف في ان الفعل المتنى اذا حكى بعم خلاف ما ذكره في تلك الشروح فان قيل ان المذكور في الشروح ان الفعل المتنى هل يعم اولا وما ذكره الشارح حكايته قلنا تعليقه بقوله لانه نكرة في سياق النفي يأتى عن هذا الفرق لان التأثيل بعموم الفعل المتنى علوه بذلك على ان المراد بحكاية الفعل المتنى هو الاخبار عنه تنفيا نحو لا آكل ولا يستوى على ان النزاع في المحكى دون الحكاية فان قيل يجوز ان يكون مراد الفعل المتنى هو الذى ذكر مفعوله نحو لا آكل خيرا وعموم مثل هذا الفعل اتفاق قلنا نعم الا ان تحريرهم هذه المسئلة يأتى لان البحث في الفعل المتنى الذى لم يذكر مفعوله ولا مصدره كيف وقد ذكر من قبل ان ما ذكر مفعوله عام فلا يراد به هنا (قوله واما الفعل المثبت آه) قال في شرح المختصر الفعل المثبت لا يعم ولا يرد صور ثلاث احداها انه لا يعم اقسامه وجهاته واذا قال الراوى انه صلى داخل المحكمة لم يعم الفرض والنفل فلا يتعين الايدلil واذا قال صلى بعد غروب الشمس فلا يعم الصلاة بعد الشفق الاجم والابيض الا ان يجعل المشترك عاما في مفهومه

واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته

وإذا قال كان يجمع بين الصلواتين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فلا يعم جمعها
 بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت الثانية وثانيتهما عمومهما في الأزمان
 فلا يدل عليه أيضاً لكنه ربما يفهم العموم من قول الراوي كان يفعل فانه يفهم
 منه التكرار كما إذا قيل حاتم يكرم الضيف فيعم الأزمان بهذا الاعتبار لكنه
 ليس مما نحن فيه لانه لم يفهم من نفس الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي كان
 حتى لو قال جمع زال ذلك وثالثتهما عمومهما للامة ولا يدل عليه الايدليل خارجي
 في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتموني أصلي او بقرينة خارجية كوقوعه بعد
 اجال او اطلاق او عموم فيفهم منه انه بيان له فينبغي في العموم وعدمه او قياس
 الامة عليه بجماع تعام غايته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت ان الفعل
 المثبت لا عموم بوجه من الوجوه وقالوا انه قد عم في الامة نحوها فوجدوا نحو
 ثالثها ما يحكي عن فعله فانه يعم في جميع الخلق والجواب ان التعميم لا يكون الا من
 الدليل الخارجي لا بصيغة الفعل وقية النزاع هذا الكلام فالشارح عنوان المسئلة
 بقوله ان حكاية الفعل المثبت لا تعم اخذ من قول المحقق فاذا قال الراوي انه صلى
 داخل الكعبة لم يعم وقدم ما جعله صورة ثابتة وأخر ما جعله اولاً وفصل الجهات
 على وجهين ومثلها بامثلتها وترك الثالث لعم ان المناسب لقوله فالصحيح ذكرها
 اذا خلاف في عدم عموم في صورتين الاولين وانما الخلاف في الثالثة اعني
 عمومها في الامة حيث قال بعض العلماء انه يدل على العموم في الامة وليس بصحيح
 كما ذكره المحقق فقوله فالصحيح يكون احترازاً عنه فاذا لم يذكر لا يستقيم
 الاحتراز عنه (قوله لا تعم الأزمان) أي لا تدل على عموم الفعل الصادر عن النبي
 عليه السلام الأزمان وانما يفهم ذلك في بعض المحال من قول الحائلي نحو كان
 يجمع كما تقدم (قوله والاقسام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة أه) فانه لا يعم
 القرض والنفل بالاتفاق بل يحمل على النفل عند الشافعي وعندنا يحمل على
 النفل ويقاس القرض على النفل كما سيأتي (قوله الاعتدال من يقول بعموم
 المشترك) أي اللفظي قال اكنى الدين في شرح المختصر ان صلاته عليه السلام
 لا يمكن ان تكون بعد غيبة الشفق الاحمر والابيض لوقوع الشفق عليهما
 بالاشتراك اللفظي فلا يكون عاماً فيهما الاعلى رأى من حل على وقوعها بعد
 غيبتهما الاحتياط انتهى تأمل (قوله نحو كان يجمع أه) روى البخاري كان
 رسول الله عليه السلام يجمع بين صلاتي الظهر والعصر والمغرب والعشاء
 في السفر واستدل به الشافعي على جواز الجمع بينهما في وقتيهما في السفر وقتاً

لا تعم الأزمان والاقسام كصلى النبي
 في الكعبة للقرض والنفل ولا جهات
 وضع اللفظ كصلى بعد غيبة
 الشفق للاخر والابيض الاعتدال
 من يقول بعموم المشترك ولا جهات
 وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر
 والعصر لجمعهما في وقت الأولى
 والثانية (لانه) أي الفعل (تكره في)
 سياق (الاثبات)

(المشترك) فيسأل في وجوهه (فان ترجع البعض) من تلك الوجوه (فذاك والا) اي وان لم يرجع بل ثبت التساوي بينهما (فالعض) من تلك الوجوه ثابت (بقوله) البعض (الباقى) ثابت (بالتساوي عليه) اي على البعض الثابت بطله فظهر على التساوي عليه السلام في الكعبة فثبت الشافعي لا يعم فحصل على الفعل لا الفرض احتياطاً إذ يلزم استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض يشاؤك الفعل ويتساوى في امر الاستقبال والاستدبار فإجاز فيه استدبار البعض جاز في الفرد أيضاً قياساً عليه قوله (بخلاف الحكاية) مرتبط بقوله حكاية الفعل المتيقن لا تعم ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للعارفانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافاً للاكثرين (لان العدل) الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابياً (العارف) بوضع اللفظ وجهة دلالة على المعنى المراد (لا ينقله) اي الفعل (عاماً) اي بلفظ ظاهره العموم (لا بعد علمه بعمومه) فان قيل يحتل انه كان خاصاً وطن الراوى العموم فكذلك قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح الاستدلال به لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة

لا نسلم انه يدل على جمعهم في وقت واحد بل على كل واحد في وقت واحد وفي وقت واحد على جميعها فعلاً لا وقتاً بل في الظاهر في آخر وقتها والعصر في اول وقتها في السفر وكذا فعل المغرب والعشاء فصار جمعاً بينهما فعلاً لا وقتاً ولو سلم انه يدل على جمعهم وقتاً فلا نسلم دلالة على عموم الوقت حتى يشمل الوقت المتقدم والمؤخر (قوله فلا يعم) اي لا يدل على عموم الفعل الصادر عن النبي عليه السلام كما ذكرناه وفيه إشارة الى ان قوله بل في معنى المشترك اضرب عن قوله السابق لا يعم (قوله بل يقع ذلك الفعل آه) لا يخفى عليك ان الواقع في سياق الاثبات هو الفعل الذي كان قسماً من القول وهو المقابل للاسم والحرف والواقع على صفة معينة في الخارج هو الفعل الذي كان قسماً للقول لافصاحته فلا يستقيم الاضرب تأمل (قوله فيكون في معنى اللفظ المشترك) اي في احتماله للاقسام والجهات (قوله بلفظ ظاهره العموم) وهو لفظ الراوى (قوله) خلافاً للاكثرين) فإما الاحتمال ان يكون ما سمع من النبي عليه السلام خاصاً كما في المثالين المذكورين فان اللامان كان للاستغراق يكون عاماً وان كان للعهد يكون خاصاً ومع هذا الاحتمال لا يدل على العموم واحتمل ايضا انه قد يقع من النبي عليه السلام صيغة جامعة قوهم عمومها وتخيذ لا يكون جمعة في العموم لان الاحتجاج انما يكون بالحكي لا بالحكاية والحكاية انما تجب بها اذا كانت مطابقة للحكي ولم يثبت عموم المحكي كيف وان المحكي واقع على صفة معينة فلا تعم احب عنه بان هذين الاحتمالين خلاف الظاهر لان الاستغراق غالب والصحة في عادل عارف باحكام اللغة فاحتمال قوهم الخصوص خلاف الظاهر ولا يخفى عليك ما في تشبه المثالين المذكورين من الرد على صاحب التوضيح فانه لم يحمل (قوله الجمع المذكور) وفي بعض النسخ المذكور والصحيح هو الاول بقرينة قوله بعلامة المذكور والاثبات بمعنى ان ذكر جمع المذكور السالم مظهر ان كان نحو المسلمين او مضراً نحو فعلوا وافعلوا هل يتناول النساء اوليس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال لاتفاء دخولها فيه اتفاقاً ولا في نحو الناس ومن والمسلمين دخولها فيه اتفاقاً ولا في نحو مسلمات لاختصاصها بالمؤنث اتفاقاً ولا في نحو مسلمين عند افراد الذكور لاختصاصه بالذكور انما عند تغليب الذكور على الاثبات لثبوت دخولها فيه مجازاً وانما النزاع في نحو مسلمين وفعلوا وافعلوا اذا اطلق عند اختلاف الذكور والاثبات ولم يرد فيه التغليب هل هو ظاهر في دخول النساء فيها حقيقة اولاً لا كثر على عدم دخولها حقيقة

والمسئلة الاولى فرقاطها وهو انه فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه (بخلاف هذه المسئلة) الجمع المذكور بعلامة المذكور

٤٨٣ نحو المسلمين وقولوا (بخص بهم) أي بالذكور (الاعتد الاختلاط) بالاناث

فانهم إذا اختلطوا بالاناث فكلوا لفظ الجمع المقارن بعلامته المذكور الذكور اصله والاناث تبعاً بطريق الحقيقة عرفاً اما ولا فلفظها لا يععمال كما دخلت في ادخلوا انساب سجدة نساء بني اسرائيل وفي اهبطوا حواء مع آدم وابليس فان قيل صحة الاختلاط لا تستدعي كونه حقيقة قلباً الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال حقيقة في الرجال خاصة اجماعاً والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفاً عند الانفراد مسلم ولكن الكلام ليس بقية وان اريد عرفاً عند الاختلاط فهو نوع وامان ان يشاركتهم امامهم في تحواكهم الصوم والصلاة وغيرهما وان وردت بالصيغة المذمومة فيها فان قيل يدخل بدليل خارجي ولذا لم يدخل في الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يشاركتهم محتاج اليه وهذا دليل على التناول لولا (و) الجمع المذكور (بعلامه الاناث) نحو المسلمين وقولوا (بخص بهم) ولا يتناول الذكور اصلاً الا لوجه النتيجة ههنا (ففي) قولي البسائ من (امنوني على بني وله الفر بسان) أي البنون والنساء (بنا ولهما) أي الفرقتين (الامان) لتناول اللفظ اياهما (لا في الثاني) أي لا يتناول لهما الامان في قوله امنوني صاحب المشترك فقال (واما المشترك)

خلافاً للجملة وبعض الحقيقة ونحوها من المصنف واستدل الاكثري بنحو الاول بقوله تعالى ان المسلمين والمؤمنين والمؤمنات ونحوه فانه لو كان متناولاً للمسلمات داخلات في المسلمين لمحقض هذا اللفظ لكونه عطفاً للخاص على العام والاصل في العطف التفسير والتبيان ولا يقال ان اللفظ لا يكتسب تفسيره بما هو كافي عطف جبرائيل على الملائكة لان التأسيس خبر من التأسيس وقصد التفسير ليس تأسيساً الثاني ما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما ترى الله ذكر في القرآن الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فثبت ذكرهن معلقات والمركب داخلات للصدق فنهين ولم يحزن فقروا عليه السلام لفي الجيب عطفه عليه السلام اما قرر في الذكر لان في الدخول الثالث اجماع اهل العربية على ان هذا الصبح جمع المذكر والجمع تخصيص المفراد والمذكر مذكور واجب عنه بان اجماعهم يجوز ان يصحكون عنه الانفراد والبراع عند الاختلاط واستدلوا بخروج اللفظ الاول من المعروف من اهل الشبان فقلبه بهم للذكر في المؤمنين عند الجماع فمدخل بالصورة واجب بانهم لا تخرج في دخولهن عند العطف مجازاً الثاني انه لو روي لرجال وسما مائة درهم ثم قال اوصيت لهنم بكذا دخلت التسليم واجبة بانها اذا دخلت بقرينة الوصية المتقدمة ولا تخرج بقية ايضا لانه حيث تستدل بالقرينة التلخيص غلبة الاستعمال كما في قوله تعالى ادخلوا الباب سجدة وفي قوله اهبطوا فان قيل ان غلبة الاستعمال اما تقتضي صحة الاطلاق ولا يلزم عليها كونه حقيقة وهو محل النزاع فالجواب ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا حاج في ثبوتها الى دليل وانما المحتاج اليه بكونه مجازاً فان قيل ان الاصل في حقيقة في الذكر خاصة بالاجماع ولو رجع حقيقة في الذكور ولان انما معانم الاشتراك والمجان خير منه قلنا ان اراد انه حقيقة في الذكور عند الانفراد مسلم والكلام ليس فيه وان اراد بانه حقيقة فيه عند الاختلاط فهو مجموع بل حقيقة عند الاختلاط في المجموع ولقائل ان يقول فيثبت بانهم الاشتراك بين الذكور وبين المجموع الرابع انهم يشاركون في الحكم فيدخلون في الخطابان الشرعيه مجموعاً للصلاة واجوب بانه دليل خارجي لا بالوضع ورده الشارح بان الاصل عدم الدليل على الدخول بولم يحتاج الى الدليل عدم دخولهن (قوله خذف فيه) نقل عنه في الحاشية ان خذف القلم مقام القائل لا يجوز محال كالفعل ويمكن ان يجعل لفظ المشترك ظرفاً للاسم مقوله فخرج

على شيئا في الاوجه للتعريف كما في ما فرغ من مباحث العلم شرع في اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه خذف فيه لكن الاستعمال

ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعاني (خا) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى نفسه (وضعا كثيرا) المراد به مقابل الواحد فيشمّل الوضعين ايضا (لمعين فصاعدا) فخرج المفرد عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذلا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناساة او لا فخرج المتقول فانطبق الحد على الحدود (و حكمه التوقف) للتأمل (ليترجم) المعنى (المراد) من بين المعاني حتى لو لم يترجم بان استدباب ترجمه يكون المشترك مجالا لانسال المراد به الايبان من المحمل كما سأتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمّل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال (ولا عموم له) خلافا لبعض الشافعية ونحوه ير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها ان امكن اجتماعها بان لا تكون قرينة على ارادة احد معنييه كما في الكل الافرادى فقد عدم القرينة على ارادة واحد من الآحاد وان كانا متضادين كما يقال رأيت الجون ويزاديه الاسود والابيض ونحوهم على مولاك يراد به العتيق والعتيق ونحوه قرأت هند ويراد به الطهر والجبض بخلاف نحو ثلثة قروه لان اسم العدد خاص في مفهومه فلا يمكن ان يراد بالقرء الجبض والطهر معا بخلاف نحو اقل فراديه الامر في التهنيد على القول باشتراكك بينهما لان الامر يقتضي الطلب والتهنيد بخلافه

فيه منصوبا والمصدر المسمى واسم المفعول جاء على وزن فاعل انتهى (قوله) ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا) فثبت لا حاجة الى تقدير فيه (قوله) والمجاز لا يخفى عليك ان المجاز يخرج بقوله وضع اما على القول بانه لا وضع في المجاز فظاهر واما على القول بان له وضعاً نوعياً فالتبادر من الوضع المذكور في التعريف هو الشخصى فالاول ان يذكره عقيب قوله وضع وكذا المفرد يخرج بقوله وضع كثيرا فلو ذكر خروجه عقيب قوله وضعاً كثيرا لكان اولى (قوله) فخرج المتقول (منقولاً اصطلاحياً) امره تعالى لان المرتجل منقول لغوى لانه مستعمل في غير الموضوع له لالملاقة بينهما (قوله للتأمل) اى في نفس الصيغة او غيرها من الأدلة والامارات (قوله) ونحوه ير محل النزاع) توضيحه ان اللفظ المشترك له احوال خمسة باعتبار اطلاقه على معانيه المتعددة الاول ان يطلق على احدهما مرة وعلى الآخرى فلا يقصد باطلاق واحد الاحدهما فقط ولا نزاع في صحة ذلك وفي كونه بطريق الحقيقة الثاني ان يطلق اطلاقاً واحداً ويراد به مجموع معنييه من حيث المجموع ولا نزاع في امتناع ذلك بطريق الحقيقة ولا في جوازه بطريق المجاز ان وجدت علاقة صحيحة بينه وبين الجزاء والا فلا فان قيل علاقة الجزئية والكلية متعقبة قطعاً قلنا ليس كل ما يعتبر جزءاً من المجموع يصح اطلاق اسمه عليه القطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انه جزء فلا بد في اطلاق اسم الجزء على الكل من علاقة صحيحة غير الجزئية الثالث ان يطلق على احد المعنيين لاعلى التعيين بان يراد في اطلاق واحد هذا المعنى او ذلك المعنى مثل تربصى قروه اى طهرا او حبصا ولم ار فى كلامهم ما يشعر بجواز ذلك او عدمه سوى ما ذكره في المقام من ان ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرائن الرابع ان يطلق ويراد به ماسمى به اى هذا المفهوم قال الابهرى لا كلام في صحة ذلك مجازا الخامس ان يطلق ويراد به كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل منها ان امكن اجتماعها بان لا تكون قرينة على ارادة احد معنييه كما في الكل الافرادى فقد عدم القرينة على ارادة واحد من الآحاد وان كانا متضادين كما يقال رأيت الجون ويزاديه الاسود والابيض ونحوهم على مولاك يراد به العتيق والعتيق ونحوه قرأت هند ويراد به الطهر والجبض بخلاف نحو ثلثة قروه لان اسم العدد خاص في مفهومه فلا يمكن ان يراد بالقرء الجبض والطهر معا بخلاف نحو اقل فراديه الامر في التهنيد على القول باشتراكك بينهما لان الامر يقتضي الطلب والتهنيد بخلافه

فلا يمكن اجتماعهما او امر ادا به الذب والاباحة للتناقض بينهما وهذا يحمل
 النزاع فقبل انه يجوز وقيل لا وقيل يجوز في النفي نحو ما رأيت عنهما
 لاقى الاثبات ثم اختلف القائلون بالجواز قيل انه بطريق الحقيقة وهو المنقول
 عن القاضي وقيل بطريق المجاز ونقل عن الشافعي انه ظاهر في المعنيين دون
 احدهما فيجب الحمل عليهما عند الجرح عن القرائن ولا يحمل على
 احدهما خاصة الابقرية وهو عام فيهما وهذا معنى عموم المشترك فالعامة
 عند قسمان قسم متفق الحقيقة كعموم غير المشترك وقسم مختلف الحقيقة
 كعموم المشترك قال التفازاني ان ما نقل عن الشافعي اخص من مذهبه
 القاضي ورده في الخبر بيان صحة اطلاقه على معنيين حقيقة عند القاضي
 ان كانت لعمومه فيها فهو عين ما نقل عن الشافعي وان كانت لاشتراكه
 فيهما وفي كل منهما ولا اشتراك في كل منهما فقط فهو بيان ما نقل عن الشافعي
 اقول في الرد نظر لان كلامنا في اطلاقه على معانيه بمعنى الكل الافرادى
 لا المجموع فلا معنى لقوله ثمان كان لاشتراكه فيهما وفي كل منهما تأمل واجمع
 الجمهورون بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية بل الصلاة من الله
 تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وبقوله تعالى ان الله يسجد له من السجوات
 وعن في الارض والسموات والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
 الناس الآية بان المراد بالسجدة في غير العقلاء معنى الانقياد وفي العقلاء بمعنى
 وضع الجبهة واجب عن الاول منع تعدد معنى الصلاة ههنا لان سياق الآية
 لا يحيا اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من
 الاتحاد بمعنى الصلاة في الجميع فبراد بها اما الباطن في الجميع وهو المعنى الحقيقي او ارادة
 الظاهر في الجميع وهو المعنى المجازي وعن الثاني يحمل السجدة في الجميع على الانقياد
 في الاثنين لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد واختلف القائلون
 بعدم الجواز قيل انه لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره الشارح وقيل
 يجوز خطا لغة لان الوضع في اللغة تخصيص اللفظ بالمعنى فيناقض استعماله
 في المعنيين في حالة واحدة وجعل التخصيص ههنا بمعنى جعل اللفظ مفردا من
 بين سائر الالفاظ بالحصول للمعنى الموضوع له لا بمعنى قصره على ذلك المعنى
 كما رجمه التفازاني خلافا للتبادر لان المتبادر من قولهم تخصيص اللفظ بالمعنى
 دخول الباء على المقصور وتعليه الاعلى بالمقصور كيف ولو كان المعنى كما قاله
 التفازاني لم ان لا يجد الالفاظ المترادفة فاقبل لو كان المعنى كما قيل

ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل
 حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه
 ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما
 عند الجرح عن القرائن ولا يحمل
 على احدهما خاصة الابقرية وهذا
 معنى عموم المشترك فالعامة عند
 قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
 مختلفها واختلف القائلون بعدم
 الجواز فقيل لا يمكن للدليل القسام
 على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس
 من اللغة

ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب
الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على
الخلاف في المفرد ان جاز جاز والافلا
وقبل يجوز فيه وان لم يجوز في المفرد
والمجاز انه لا يستعمل في اكثر من معنى
واحد لافي المفرد ولا في الجمع لاحقيقة
ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع
لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضي
انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره
فلو جاز ارادتهما معا وضعا يلزم
ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد
وهو محال واما مجازا فلان استعماله
في كل من المعنيين بطريق المجاز اما
بان يكون بين المعنيين خلافا فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له
والآخر على انه يناسب الموضوع له
لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز واما باستعماله في كل منهما
على انه معنى مجازي بالاستقلال
وسمي ان استعمال اللفظ بين معنيين
مجاز بين باطل بالاتفاق

لا يوجد المشترك فلان مجموع لان الوضع متعدد وكل وضع يقتضي تخصيص اللفظ
بالمعنى الذي وضع له باعتبار ذلك الوضع لا باعتبار وضع آخر تأمل ثم اختلفوا
في جمع المشترك مثل العيون على قولين كما ذكره الشارح والمجاز هذه انه
لا يستعمل في اكثر من معنى واخذ لافي المفرد ولا في الجمع لاحقيقة ولا مجازا اما
حقيقة فلان استعماله في معانيه في اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما بان يوضع
بازاء مجموع تلك المعاني من حيث هو مجموع واما بان يوضع بازاء كل واحد منها
بالاستقلال والاول مع كونه ليس محللا للزاع متع قطعانا لو كان موضوعا بازاء
المجموع لم يصح استعماله في جزئه بطريق الحقيقة ضرورة انه ليس نفس الموضوع له
بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان قيل الملازمة متنوعة لجواز ان يكون
موضوعا لكل واحد من معانيه كما وضع للمجموع فلان الزاع في صحة اطلاقه على
كل واحد منهما بالوضع المستقل واما الزاع في صحة اطلاقه عليه بالوضع الاول
والاستعمال الواحد في المجموع والثاني لا يخلو اما ان يوضع بازاء كل واحد بشرط
الانفراد عن الآخر او بشرط الاجتماع او مطلقا فنحن نأخذ بالمعنى المستقل وعلى
القادر الثلاثة جميع استعماله في تلك المعاني في اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما
على الاول والثالث فلان ذكره الشارح من لزوم كون كل منهما مرادا وغير مراد في
الاطلاق واحد ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى بشرط الانفراد او مطلقا
يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة
اما على الاول فظاهر لانه اعتبر شرط الانفراد واما على الثاني فلان معنى الموضوع
تخصيص اللفظ بالمعنى فلو اعتبر الموضوعان في اطلاق واحد لم يكن كل
من المعنيين مرادا وغير مراد في اطلاق واحد ويلزم ايضا في كل من المعنيين صفة
الانفراد والاجتماع بحسب الارادة واللازم باطل وقول الشارح فلان الموضوع لكل
واحد منهما بالاستقلال يقتضي انه ينطبق على كل من الاحتملين واما على الثاني
فلما ذكر في بيان انتفاء وضعه للمجموع من حيث المجموع وقول الشارح
بالاستقلال باي معنى هذا الاحتمل لانه ليس محللا للزاع واما مجازا فلان استعماله
في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يراعي المجموع او كل واحد من المعنيين
والاول غير الموضوع له والثاني هو الموضوع له فلزم الجمع بين المعنى المجازي
والحقيقي في اطلاق واحد وباطل واما بان يراعيه احد هما على انه نفس
الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة بينهما واما بان يراعيه
كل منهما على انه معنى مجازي فتأيد من ان الموضوع له اذ لا يجوز ان يراد كل

منهما على اليمين معنى موضوعه لكونه خلاف الغرض وكلاهما باطلان اطلاقا
فلان الجمع بين الحقيقة والحال في حالة واحدة واما الثاني فلان استعمال اللفظ
في معنى محاذ بين باطل بالاتفاق ولا يزم اعتبار معنى ثالث موضوعه
بنا سببه المعاني المحاذيان وحيد لا يصح استعمال المشترك بين المعنيين
في هذين المعنيين بجزء عدم ثالث وضعه اللفظ ويصح استعمال المشترك بين
ثلاثة معان في الاثنين منها والمشارك بين اربعة في ثلاثة منها هكذا وهذا التفصيل
صلا لا فائل به بل البحث جار في المشترك مطلقا سواء كان مشتركاً بين معنيين
او ثلاثة او ازيد (قوله يشاؤل الثلاثة واكثر) والمراد بالاكثرة في القلة الى
المشيرة وفي الكثرة الى ان يشمل الكل فان قيل قد تقدم انه لا فرق بين القلة والاكثرة
في الشمول على معيانات غير متناهية عندهم قلنا ذلك في الجمع المعروف بالالام
لا في المشترك (قوله سواء كان جمع القلة او الكثرة) اشارة الى ان الجمع النكرو سواء
كان جمع قلة او كثة ليس العلم منه لعدم الاستغراق اما جمع القلة فظاهر ولما
الكثرة فلان جملة الاشياء لا يتجاوز منه عند اطلاقه استغراق جملة الرجال على
سبيل الشمول كما لا يتبادر من رجل استغراق جميع الوجودات فلا يكون جامعا
الا عند من اكتفى في العلم باشتغال جمع من المعانيات (قوله لان الموضوع
فوق الظهور) فيه ان هذا في الموضوع والظهور الاصطلاحيين ولا فرق بينهما
في اللغة في التاموس وضع الامر بوضع وضوحا واضحا وتوضيحاً بوضوحاً وظهور
ظهوراً اي في هذا يجوز اخذ الموضوع للغوى في تعريف الظاهر الاصطلاحي
على انه لا يصادف في تعريف الشيء بما هو اوضح منه ويمكن ان يقال ليس مراده
ان تعريفه بما اوضح فاصدق بل مراده ان الظاهر لو عرف بما اوضح لا يستقيم تعريف
النص لان الموضوع فوق مراتب الظهور فلو اخذ في تعريف الظاهر لم يصح
تعريف النص بما اوضح ولا بما ظهر (قوله اي مجرد سماعتها سواء كان
مسوفاً او لا) احتلفوا هل يضطر في الظاهر عدم كونه المعنى مقصوراً
على السوق ولا يضطر كما اضطر في النص كونه مقصوراً بالسوق فذهب القضاة
فيهم الى عدم اشتراطه حيث لم يذكر في تعريفه اصلا في الكثرة ان عدم السوق
في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوفاً او لا ولم يذكر
في تعريفه هذا الشرط ولو كان معبراً المتأخرون عنه ولذا اجمعه المشرح فان قيل
لم يذكر ان ازاد موضوع النص على الظاهر مجرد السوق حيث شاق في التفتيح
ان ازاد الموضوع بان سبق الكلام له سمي نصا وهذا يقتضي اعتبار عدم السوق

(واما الجمع النكرو فوضع وضعه واحداً)
خرج به المشترك (الكثير غير محصور)
خرج به الخاص (بلا شمول) خرج به
العام (وحكمه انه يقال الثلاثة واكثر)
سواء كان جمع الحقيقة او الكثرة لانها
لا قلنا الجمع مطلقاً عرفاً كما سبق فيحذفه
(لا لا ادنى) من الثلاثة لانه غير متناهي
اصلاً (حتى لو حلف لا يزوج نسائه
لا بحث واحدة وثنتين) اذ لا يسلط بها
لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التفسير
الاول شرع في اقسام التفسير الثاني
بقول (ولما الظاهر فاعرف مراده) لم
يقول ظاهراً بل توهم تعريف الشيء بنفسه
وان كان المقصود به المعنى الغوى ولم
يقول ما وضع لان الموضوع فوق الظهور
(بما عاصقه) اي مجرد سماعتها
سواء كان مسوفاً او لا كما ان المعبر
في النص كونه مسوفاً للبراد سواء احتل
التخصيص والتأويل او لا في الفسر
عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء
احتمل التسخ أو لا في الحكم عند
احتمال شيء من ذلك فعلى هذا يكون
الاقسام منه اختلف بحسب الموجود
فكانت بحسب المفهوم واعتبار الخلية
هذا على رأى المتقدمين

في الظاهر قلنا بعد تسليم الاقضاء المذكور كون ازدياد وضوح النص عليه مجرد
السوق ممنوع كيف وقد قال في الكشف وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر
بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم مع كونه مسوقا
في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه
فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح
لترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما
مزية على الآخر بالشبهة او التواتر او غيرهما من المعاني بل ازدياده عليه بان يفهم
منه ما لم يعرف من الظاهر بقرينة تنطية تنضم ساقا وساقا تدل على ان قصد
التكلم ذلك المعنى بالسوق كيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء منى وثلاث ورباع فان العدد لم يفهم بدون اقتران منى وثلاث وذهب
المأخرون الى اشتراط عدم السوق في الظاهر واشتراط السوق مع احتمال
التأويل ان كان خاصا او التخصيص ان كان عاما في النص واشتراط عدم
احتمالهما مع وجود احتمال النسخ في المفسر واشتراط عدم احتمال النسخ ايضا
في الحكم فعلى هذا المذهب تكون الاقسام متباعدة في الوجود والمفهوم حيث لم
يعتبروا في مفهومها المعنى السلي وعلى مذهب القدماء تجتمع في الوجود فيما سبق لها
ولم يحتمل شيئا وتفرق بحسب المفهوم والحيثية والظاهر اعم بحسب الفهم من
النص والمفسر والحكم (قوله وحكمه وجوب التمل بما عارف) اختلفوا
في حكم الظاهر وليس النزاع في إيجابه العمل به بل في إيجابه العلم واليقين فذهب
العراقيون منهم الكرخي الى انه يوجب اليقين ايضا وذهب مشايخ ما وراء النهر
منهم ابو منصور الماتريدي الى انه يوجب وجوب حقيقة ما اراد الله منه ولا يوجب
اليقين وهذا الخلاف بناء على ان العام الذي لم يخص منه البعض لا يوجب العلم
عندهم ويوجب عند الاولين مع احتماله الخصوص وكذا كل حقيقة مع
احتماله المجاز وهذا لأن القطع مع الاحتمال وان كان بعيدا لا يجتمعان فلا يوجب
اليقين مع الاحتمال بل يوجب العمل كغير الواحد والقياس وعند الاولين لا عبرة
للاحتمال البعيد الذي لا دليل عليه لانه لم ينشأ عن دليل بل هو ناش عن الزيادة
التكليم وهو امر باطني لا يكلفه لعدم الوقوف عليه والاحكام المتعلقة
بالظاهر لا بالباطن كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة لكونها امر باطنا
بل بالسفر وكذا النسب يتعلق بالفرش لا بالعلاق فصار هذا كالعلوم العادية
علما بان الجنب الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهبنا فان هذا العلم

واما المتأخرون فالشهور بينهم انها
اقسام متباعدة وانه يشترط في الظاهر
عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل
ظاهرا فيه وفي النص السوق مع
احتمال التأويل والتخصيص وفي
المفسر عدم احتمالهما مع وجود
احتمال النسخ وفي الحكم عدمه ايضا
(وحكمه وجوب التمل بما عارف)
ولا خلاف فيه وانما الخلاف في إيجاب
العلم ايضا فعند البعض لا يوجب مع
وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه
حق لان الاحتمال وان كان بعيدا
قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال
لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية
ولذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا
من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو
الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان
احتمال غير المراد مما يعضده دليل
اقول ان اراد الداعي الترييقين بان
الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر
من قوله والحق فليس بحق لان من يقول
بإفادة القطع انما يقول بانهما من حيث
هما هما يفيد انه كما في الخاص والعام
لا مطلقا وكذا من يقول بعدم مها

قلبي مع احتمال انقلابه بناء على جواز خرق العامة لكن علم بعينه لعلم
 كونه ناشئا عن دليل ولهذا اخذاه الشارح حيث قال بيقينا وهو مفعول عرق
 فلان قيل ان الظن كاف في باب العمل بلا حاجة الى القطع واليقين قلنا نعم لكن
 مراده ان الظاهر يفيد القطع لمضمونه لان القطع لا بد منه في باب العمل تأمل
 وصح هذا الحال في النص كما سيأتي واخسار بعض المتأخرين انما لفصيل
 بان كلا من الظاهر والنص يفيد القطع وهو الاصل والظن عند اعتقاد
 غير المراد بدليل ورده الشارح بان من يقول بإفادته القطع يقول بيقينه
 من حيث هو ظاهر ومن حيث هو نص كما ان الخاص من حيث هو خاص
 والعام من حيث هو عام يفيد الحكم وكذا من يقول بعدم افادتها القطع يقول
 لا يفيد من حيث هو ظاهر ونص لا مطلقا اى مع قطع النظر عن قيد الحنية حتى
 يصح الرد عليهما وان اراد به بيان الواقع فلا مشاحة فيه لان الواقع كذلك
 (قوله والا فلا يكون شئ آه) اى وان لم يقيد احتمال التأويل بقوله ان كان خاصا
 واحتمال التخصص بقوله ان كان عاما بل اعتبارا مما لا يكون شئ من الخاص ظاهرا
 لان الخاص لا يحتمل التخصص اصلا وانما يحتمل التأويل (قوله واما النص
 فما ازاد ظهورا) لم يقل فما ازاد وضوحا كما في التوضيح لئلا يرد عليه انه يلزم
 ان توجد واسطة بين الظاهر والنص ولم يسم شئ من الاسماء وهو ما وضع المراد
 به ولم يزد عليه بان سبق الكلام لاحله واجيب عنه بان المراد بزيادة التوضيح
 ههنا هي الزيادة في قولهم زاد الدينار على الدرهم لا التي في قولهم زاد الدرهم
 (قوله قبل هو سوق الكلام له) اقول الظاهر ان السوق بمعنى المفعول اى كون
 الكلام مسوقا للمعنى لان السبب لازدياد المراد كون المعنى مسوقا له لا سوق
 التكلم بالكلام فان قيل كون الكلام مسوقا صفة الكلام لا صفة المعنى لان
 صفة المعنى كونه مسوقا له فلا تستقيم السببية ايضا قلنا نعم لكن كون الكلام
 مسوقا وان كان صفة للكلام لكن كونه مسوقا للمعنى صفة للمعنى بناء على ان
 المصدر التعدى بحرف الجر صفة للجهور فتستقيم السببية قلنا فير الاسلام واما
 بالنص فما ازاد وضوحا على الظاهر بمعنى من التكلم لا في نفس الصيغة وقاوا
 مراده بمعنى من التكلم سوقه ذلك اللفظ للمعنى مقصود منه حيث قالوا ان التكلم
 اذا قصد المعنى المراد بالسوق كان نصا وان لم يقصد كان ظاهرا كما لو قيل رأيت
 فلانا حين جاني القوم كان قوله جاني القوم ظاهرا في مجي القوم لكونه غير
 مقصود بالسوق ولو قيل ابتدأ جاني القوم كان نصا في مجي القوم لكونه مقصودا

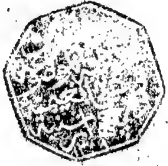
وان ازاد بيان الواقع فلا مشاحة
 لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال
 التأويل) ان كان خاصا (أو التخصص)
 ان كان عاما والا فلا يكون شئ
 من الخاص ظاهرا (أو) مع (احتمال
 النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما
 (ولما النص) فما ازاد ظهورا (اى
 ظهوره والمراد ظهور المراد به (على)
 ظهور (الظاهر) يتعلق بقوله ازاد
 (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من)
 جهة (التكلم) قيل هو سوق اللامه
 لان السوق له اجلى من غيره ولهذا
 رجعت العبارة على الاشارة وفي الكشف
 انه ليس بشئ بل علم الفرق في الظهور
 بين وانكسوا الاى وفانكسوا
 ما طالب لكم نعم بزيادة السوق له
 هي على الترجيح عند التعارض بل هو
 ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى
 وثلاث ورباع

بالسوق وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهوره بالنسبة الى غير
السوق له ولهذا كانت عبارة النص واجبة على انذاره ورده في الكشف عنه
مخالفة لعامة المصنف ثم نقل عنهم ما يدل على ان عدم السوق ليس بشرط
في الظاهر فقال ثبت بما ذكرناه ان عدم السوق ليس بشرط في الظاهر كيف
وانهم لم يدكروا في تحديد الظاهر هذا الشرط ولم يفرقوا في اراد الاستحالة بين
ما كان مسوقا وغير مسوق ولو كان شرطنا ما نقلوا عن ذكره وليس ازدياد
وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما نقلوا انليس بين قوله تعالى ولا تكسروا
الايامى متكم مع كونه مسوقا في اطلاق الكلام وبين قوله تعالى فانكسروا ما طاشت
لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم الترادف لظنهم وان كان يجوز ان
ثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض بل لا بداهة بان
يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بشرية نطقية تضم اليه شيئا او شيئا
كما في قوله تعالى فانكسروا ما طاشت لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان العدد
لم يفهم منه بدون افتراض مثنى وثلاث ورباع وهو انما البيع مثل الزبا فان قوله
تعالى احل الله البيع وحرم الزبا ظاهر في جعل البيع وتحريم الزبا والنص
في التفرقة بين البيع والزبا ولكن لم يفهم هذه التفرقة بدون انضمام قوله انما البيع
مثل الزبا هذا كالاغمة والعرض عليه بوجوه الاول ان قرينة السوق تمنع احتمال
غير السوق له فبراديه السوق له وضوحا من غير حاجة الى غيرها والثاني ان
القرينة لا تخص بالنطقية لجواز ان تكون حالية والثالث انه يلزم ان لا يكون
قولنا ما في القوم خفي فقصده الاختار فصا فيه لعدم القرينة بالنطقية والزبا
اله لو كان زيادة وضوحا انضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المكمل ذلك المعنى
لم يبق محتملا لتأويل هو في خبر الجواز تعين المراد مع ان هذه الاحتمالات باقية
في النص والخامس ان تأويله زاد وضوحا بانفهام معنى آخر هو تمام المراد لا مفعول
الظاهر كما هو الظاهر في تعريف النص فالشارح غير عبارة المصنف وقال بل
هو اي المعنى الذي من جهة المكمل هو ضم قرينة نطقية تدل على الكشف بل
ازدياده بان يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بشرية نطقية ولا معنى نطقية
جاء بينهما من المخالفة بحيث جعل ذلك المعنى عبارة عن القرينة النطقية وليس
كذلك ولهذا انما نقل ذلك القول جذوا من ورود لاصراض الخامس لانه مورد
(قوله فان اشتقنا هذه الكلمة من قولك آه) وجه الاحتجاج بالمعنى القوي
ان الزيادة معبرة في القوي فكذلك في الاصطلاح والزيادة القوي الزيد عليه

اوسا فيه محمولوا انما البيع مثل الزبا تدل
على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو
المقصود الاصل بالسوق كبيان العدد
في الاول لان محله الفاعلية هو التبيد
الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواب
قول الكفل انما البيع مثل الزبا وادوا
بان قرينة السوق تمنع احتمال غير
السوق له فبراديه السوق له وضوحا
ونظرا ان القرينة لا تخص بالنطقية
واعلم انما (خاصا كان) ذلك النص
(واو اما) قال شمس الائمة زعم بعض
النفهاء ان اسم النص لا يتناول
الاختصاص وليس كذلك فان اشتقاق
هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة
انما جعلتها على سير فوق السير المعتاد
بها بسبب

وهو الظاهر فيما نحن فيه والظاهر انهم من الخاص والعامة فكذلك النص والسبب
 المتعاقبان للمعنى المفقود بمنزلة الظاهر وما فوقه بمنزلة النص وقوله بمعنى من
 الحكمين في مقابلة قوله بسبب مباشرته وهو على صيغة الخطاب ذكر الغرض
 في السبب النص الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص لا يحتمله والنص يطلق
 على ثلاثة اوجه الاول ما طلقه الشافعي حيث سعى الظاهر نصا فهو مطلق
 على اللغة ولا مانع في الشروع والنص في اللغة يعني الظهور به قال فخصصت
 القضية رأسها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا ارجحه هو وحد الظاهر بعينه وهو
 اللفظ الذي يطلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك
 للمعنى الغالب ظاهر ونص والثاني ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالحكمة مثلا
 فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر وكل ما كان كذلك سمي بالاضافة الى معناه
 نصا في طريق التأييد والتي فعل في هذا حده هو اللفظ الذي يفهم منه على القطع
 معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا
 وظاهرا ومجلا لكن بالاضافة الى ثلاثة معاني والثالث التعبير بالنص
 على ما يتطرق اليه احتمال مقبول بعبءه دليل اما الاحتمال الذي لا عبءه دليل
 فلا يخرج اللفظ من كونه نصا فشرط النص على هذا المعنى ان لا يتطرق اليه
 احتمال معتضد بدليل لا مطلق الاحتمال كما هو شرط في المعنى الثاني فظهر منه
 ان موجبات النص على التفسير الذي اختاره مشايخنا وهو المعنى الاول والثالث
 ظني عندنا الشافعي (قوله يظهر ذلك) اي ازدياد الوضوح (قوله فانه ظاهر
 في الاطلاق ونقص في الفرق) اي في جواز البيع فيصح الاستدلال به على كل من
 الاطلاق والفرق بخلاف من ظله باختصاص النص بالسبب فان عنده لا يصح
 الاستدلال به على الظاهر لا يختص به بالسبب وقوله تعالى فانكروا ما طاب
 لکم من النساء ثنى وثلاث وارباع من هذا القيل فانه ظاهر في اطلاق النكاح
 نص في بيان العدد (قوله فانما ياه ازيداد المفسر وضوحا) قال غير الاسلام
 واما المفسر فان زاد وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص او بغيره بل كان
 مجلا فليقله بيان قاطع فاسد به باب التأويل او بان كان عام فليقله بيان قاطع
 فليقله ياه الخصاص انتهى فظهر منه ان المعنى الذي في النص اعني كونه
 مجلا سبب لوضوح التفسير وان النص يكون مجلا فزال اجماله بالتفسير وليس كذلك
 لان كون النص مجلا لا يكون سببا لوضوح التفسير بل انما يكون سببا لتفسيره
 وانما سبب وضوح التفسير هو النص ولا النص لا يكون مجلا للتفسير بل هو

فقرئ ان النص ما زداد وضوحا اعني
 من الحكمين يظهر ذلك عند المقابلة
 بالظاهر اما كان او خاصا غير مختص
 بالسبب قال شمس الائمة قال بعضهم
 النص يمكن ان يختص بالسبب الذي
 كان السياق له فلا يشبه ما هو موجب
 الظاهر وليس كذلك بخلاف العبرة
 لعموم الخطاب لاختصاص الاستنباط
 فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب
 نصا باعتدال في السبب التي كان السياق
 لاجلها لقوله تعالى وانزل الله البيع
 وحرم الربا (هذا مثال للظاهر والنص
 ظاهر ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق
 بين البيع والربا بالجل والحرم لان السوق
 كان لا يخلو فانها من ربي ربا على الكثرة
 في دعواهم السبب بين البيع والربا كما
 قال تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل
 الربا) وحكمه وجوب العمل بما وضع
 بقيناهم الاحتمال السابق يعني احتمال
 التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا
 غير ناش عن الدليل وقد عرفت انه
 لا ينافي القطع واليقين (وقد يطلق)
 النص (على مطلق اللفظ) الاحتمال
 المقل على زيادة ايضا ح بالقسمة الى
 الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن
 والحديث) لان اكثرهما نصوص ومجمل
 ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة
 الاجماع والقياس وهذا اقرب



(واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير او التقرير) فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول بيان التفسير بان يكون اللفظ مجعلا فلفظه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسده باب التأويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة والثبوت لانتفع باب التأويل فان الحمل لا يقبله عالم بين بعير القاطع والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلفظه ما انسده به باب التخصيص او خاصا فلفظه ما انسده به باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر معناه لكن يحتمل ان يراده به غير ظاهره فلهوق البيان به بقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق بقوله ازداد (الا للشيخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (خلق الانسان هلوفا) حيث بين بقوله اذامسه الشر جزوعا واذا امسه الخير متوعا ونحو الصلاة والزكاة وامثالهما (و) الاول من الثاني

واحد واهذا عدل عنه الشارح وجعل ذلك المعنى سببا لزيادة وضوح المفسر وجعل التفسير سببا للوضوح و اضاف لفظ المعنى الواقع في عبارة فخر الاسلام الى الكلام حيث قال سببا عن معنى في الكلام بدل قوله في النص ثم فسر بقوله بان كان اللفظ مجعلا لا يقال ان الظاهر من قوله غا ازداد وضوحا على النص ان المفسر قبل التفسير نص في ذلك المعنى لان المزيد فرع الزيد عليه ولزوم كونه مجعلا قبل التفسير يقتضي ان لا يكون نصا لان النص لا يكون مجعلا لانا نقول ليس معنى زيادة الوضوح ان يكون زائدا عليه في تلك المادة بعينها بل معناه ان وضوح المفسر في محله زائد على وضوح النص في محله (قوله فلفظه بيان قطعي الدلالة والثبوت) يوافق الجمع وفي بعض النسخ باو الفاصلة وهو خطأ لان بيان التفسير في الحمل لا بد وان يكون قطعي الدلالة والثبوت معا حتى يفسد باب التأويل اذ لو كان قطعي الدلالة وحده او قطعي الثبوت وحده لا احتل التأويل ولذا قالوا ان الحمل اذا بين بخبر الواحد او ببيان فيه احتمال لا يكون مفسرا بل يقبل التأويل لعدم كون الاول قطعي الثبوت وان كان قطعي الدلالة والثاني قطعي الدلالة (قوله او خاصا فلفظه ما انسده به باب التأويل) والذي ظهر من هذا الاختصاص اختصاص بيان التفسير بالخاص تأمل (قوله وسببه) اي سبب الثاني (قوله ونحو الصلاة والزكاة) اعلم ان فخر الاسلام قال اما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بمعنى في النص او بغيره واختلفوا في تفسيره قال بعضهم معنى قوله بمعنى في النص ان سبب وضوح المفسر معنى في نفس الكلام وهو الاجمال ومعنى قوله او بغيره ان سبب وضوحه معنى في غير الكلام وهو المعنى القائم بالمتكلم اعني ارادته لان الكلام ظاهر في افادة معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراده به غير ظاهره وذلك انما ثبت بارادة المتكلم فالحق البيان به بقطع ذلك الاحتمال وقال بعضهم معنى قوله بمعنى في النص ان البيان يكون متصلا به ومعنى قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل يثبت ذلك بكلام آخر والشارح رحمه الله اختار التفسير الاول لانه متبادر فقوله تعالى خلق الانسان هلوفا يصح تمثيلا للقسم الاول بكلا التفسيرين لان المفسر مجمل والبيان متصل به واما نحو الصلاة والزكاة فاما يصح تمثيلا للاول على التفسير الاول لان في لفظهما اجالا ولا يصح تمثيلا على التفسير الثاني لان بيانها ثبت باقوال النبي عليه السلام واقعا له لا يبينان متصل به وكذا قوله تعالى فسجدوا لله انما كانا اجمعون يصح مثالا للقسم الثاني على التفسير الذي اختاره

الشارح ولما على التفسير الثاني فلا يصح مثاله وانما يكون مثالا للقسم الاول
 لان البيان متصل به (قوله فان الملائكة جمع عام آه) تصريح بان المفسر
 في هذه الآية لفظ الملائكة لا السجدة كاطن فلا وجه لما قيل ان في كون هذه الآية
 من قبيل المفسر نظر لان السجود كما يستعمل بمعنى وضع الجبهة على الارض
 يستعمل ايضا بمعنى الخضوع اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بطريق
 المجاز كما صرحوا به فكان الاحتمال باقيا فلا يكون مفسرا لانقال يجوز ان يكون
 المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة لا لفظ السجود لانما قول المفسر والمحمل
 وغيرهما من احوال اللفظ لامن احوال الاسناد ولو سلم ذلك لكن من حكم
 المفسر ان يحتمل السخ وهذا لا يحتمل السخ لانه خبر الله تعالى والسخ لا يجري
 في الاخبار وانما يجري في الاحكام فان قيل ان قوله تعالى فسجد الملائكة يحتمل
 السخ بحسب لفظه وان لم يحتمل بحسب انه خبر الله تعالى والمفسر انما يحتمل
 السخ بحسب لفظه قلنا فاعلى هذا يلزم ان يكون جميع المحكمات مفسرا بحسب
 لفظه اقول برده على ما ذكره الشارح ان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال
 على حكم القطع بانه لا معنى لسخ معى اللفظ المفرد ولو مقيدا بقيد كلفظ الملائكة
 المقيد بكل واجعون فاذا اعتبر في المفسر احتمال السخ من حيث المعنى فلا بد
 وان يكون كلاما مقيدا للحكم فلا يصح ان يكون لفظ الملائكة مع قطع النظر عن
 قوله فسجد مثالا للمفسر (قوله انسد باب الخصيص) فيمل ان ابليس
 مستثنى فقد قبل الخصيص اوجب عنه تارة بان الاستثناء ليس بخصيص عندنا
 فلا بد نقضا واخرى بان الاصل فيه الاتصال وعدا ابليس من الملائكة على سبيل
 التغليب بان يغلب افراد جنس الملائكة على فرد من غير هذا الجنس معذور
 فيما يلزمه اوبان غلب صفة عبادة ابليس على صفات الجن فيجعل من الملائكة
 ادعاء ثم عبر عن المجموع بلفظ الملائكة حقيقة (قوله فصا مفسرا) فان قيل
 لا دلالة لاجعون على دفع التفرق فان قوله تعالى كلهم اجمعون بمنزلة قوله كثير
 كثير وحسن بسن ولا دلالة لهذه التواضع الاعلى ما يدل عليه التوسع اوجب بان
 ذلك مجموع مستد بما قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
 اجمعون ان كلهم دل على الحاطة واجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة
 مجتمعا حلاله على الافادة دون الاعادة (قوله واما المحكم فاذا دقوة على المفسر)
 اختلفوا في تعريف المحكم في البردوى ان ما ازداد قوة واحكم المراد به عن
 احتمال السخ سمي محكما وفي التقيع ان زاد الوضوح حتى سد احتمال السخ

(نحو) قوله تعالى (فسجد الملائكة
 كلهم اجمعون) فان الملائكة
 جمع عام يحتمل الخصيص وبذلك الكل
 انسد باب الخصيص وذكر الكل
 يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون
 فصا مفسرا (رو) الثاني من الثاني
 (نحو طلق نفسك واحدة) فان طلق
 خاص يحتمل التأويل بالثلاث فيذكر
 الواحدة انسد باب التأويل (وحكمه
 وجوب العمل بدو) وجوب (الاعتقاد)
 بموجبه (مع اجتماعه) يعني السخ
 (واما المحكم فاذا دقوة على المفسر
 بخلوه عن احتمال السخ) مأخوذ
 من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا
 عليه والمختار هو الاول لان منع السخ
 لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب
 العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجبه
 (بلا احتمال) شيء من التأويل
 والخصيص والسخ (وهو) أي المحكم
 (اما عينه ان انقطع احتماله) أي احتمال
 السخ (بما يدل على السد واما
 والتأيد)

كقوله تعالى ولان تكهوا الزواجة من بعدهم ابد او قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة (او يحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام في نفسه لا يحتمل التبدل عقلا كآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس وهذه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع (واما غيره ان تقطع) احتماله النسخ (بعض زمان الوحي) فعلى هذا كل من الظاهر والنص والمفسر يحكم بعد الرسول عليه السلام (وقطعية كل) من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشدد (فيسقط الادنى) في القطعية (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالحكم (عند التعارض) متعلق يسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قال ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى وحله وفصاله حولان شهر اظاهر في ان مدته حولان ونصف لانها سقت لمئة والوالدة على الولد فتر جحت الاولى

ايضا يسمى محكما والخشاه هو الاول لانه مناسب لاشتقاقه لانه اما ما اخذ من احكام البناء اتفقته عن الانتقاض واما ما اخذ من احكامت فلا يابا عن كذا منعه عنه فالحكم على الاول هو المتقن عن الانتقاض والتبدل بالنسخ فزيادة القوة تناسبه واما زيادة الموضوع فلا وعلى الثاني هو المنع عن احتمال النسخ وهذا انما يفيد زيادة قوة فيه لازيادة وضوح والشارح جعل وجه المختار المخلو عن احتمال النسخ وقد جعله صاحب التفتيح علة غاية لزيادة الموضوع (قوله عن احتمال النسخ) اى نسخ المعنى في زمن الوحي وكذا المراد بالدوام دون المعنى لان الحكم يحتمل نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض (قوله بان يكون معنى الكلام) ليس المراد بالمعنى ههنا هو المعنى الموضوع له بل المراد به المقصود بالكلام اى مورد ويدل عليه جعله تفسيرا لمحل الكلام (قوله كل من الامور المذكورة) اى الظاهر والنص والمفسر والحكم (قوله فيسقط الادنى في القطعية بالاعلى) علة في التلويح بوجهين احدهما ان العمل بالواضح والاقوى اولى فاذا عمل بالاقوى سقط الادنى والثاني ان في العمل بالاقوى جمعا بين الدليلين يحتمل الادنى اعني الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص واعترض على الثاني بانه لا شك ان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما بحمل كل منهما على معنى يحتمله في الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث انها ظاهرة ونص مثلا لان كون الكلام ظاهرا ليس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذي حل الظاهر عليه عند تقديم النص بل بالنسبة الى المعنى الذي يظهر كونه هي اذ اذا قدم الظاهر على النص بان ابقى الظاهر على ظاهره واول النص لكان جمعا بينهما في المعنى الذي ذكره وان لم يتحقق فيه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقال العكس اولى بقوة النص لانا نقول فحينئذ يرجع الى الوجه الاول وانما لم يعترض الشارح شيئا منهما لان الثاني لما كان من بعا الاول متبادرا اكتفى ببيان الاول عن ذكره (قوله عند التعارض) قيل لا تعارض حقيقة بين الادنى والاعلى لان التساوي شرط بين المتعارضين واجيب بان المراد بالتعارض ههنا هو التعارض مطلقا اقول التساوي رتبة معتبر ههنا كما جرح بقوله اذا تساوى رتبة وعدم التساوي من حيث الدنو والعلو لا يضر ولعل السائل غفل عن قيد التساوي الذي ذكره المصنف (قوله ظاهر في ان مدته حولان ونصف) يعنى ان الاحتمال الظاهر من هذه الآية كون ثلاثون شهرا مدة لكل من الحمل والفصال لانه اذا ذكر

ومن السنة قوله عليه السلام للمرئين اشربوا من ابوالها والبا نهسا ظاهرا في احلال شرب ابوال ابل لان سوفه
ليان الشفاء وقوله عليه السلام ٤٠٥ استنزهوا من البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام

شرب به ولو لولد اوى ومثاله تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تنوضا لكل صلاة نص يحتمل التأويل باستعارة الامام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تنوضا لوقت كل صلاة مفسر فيرجح عليه ومثاله تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فان ذوى عدل مسوق لقبول الشهاده لانها فائده العدل والوجوب قولها منهما بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهاده العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا منهم شهاده ابدا المتقضى لعدم قبول المحدود في القذف وان تاب وعبد محكم في رده اذ لا يحتمل السخح للأيدي فارجح واعترض بانا لان لم ان الاول مفسر كيف الامر يحتمل الاحتجاب والتدب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فاعلم للتحمل فقط كشهاده العتيان والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل لا غيروا احتمال المجاز الذي في الامر والخصيص الذي في مجرور منكم لا شافيه والعدالة تقصد للقبول لا التحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لاسيما في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فتحكم

شئين وضرب لهما مده كانت المدة المضروبة مده لكل منهما بذكر الها نحو فلان علي الف درهم وخمسة اقتره حنطه الى شهرين يكون الشهران اجلا لكل واحد من الدراهم والخطة الا انه قام القص ههنا في الحمل وهو قوله عليه السلام الولد لا ينج في بطن امه اكثر من سنتين ففي الفصل على ظاهره اعني ثلاثون شهرا وانما كان ظاهرا في هذا المعنى لانصلا عنها سبقت لمة الولادة على الولد لايان مده الرضاع ثم كانت الاية المذكورة فصافي جولان رجحت على الظاهر لكونه اقوى وحمل الظاهر على الاحتمال العبد اعني كون ثلاثون شهرا مده لمجموع الامرين بان جعل سنة اشهر منها اقل مده الحمل والباقي منها اعني سنتين للفصال وفيه جمع بين الدليلين ومنه ظهر قوة قول الامام من من مده الرضاع جولان ونصف (قوله لان سوفه لبيان الشفاء) اي لايان حمل يشرب ابوال ابل والابن انما يذهب الى ان بول ما يؤكل ظاهر محل شربه ملاما حديث العربيين وقال ابو حنيفة وابو يوسف انه نجس ملاما يحدث استنزهوا من البول ورجحوا قوله لانه ان حديثهما نص في مد لوله وحديث محمد ظاهر والنص راجح على الظاهر (قوله فيرجع عليه) اي على المفسر ولذا قلنا ان صاحب العذر اذا نوضا في الوقت يصلي بذلك الوضوء ما شاء من فرض الوقت وغيره في ذلك الوقت خلافا لما افهمنا فانه قال لا يصلي بذلك الوضوء الا ثلاث الصلاة ملاما بقوله عليه السلام تنوضا لكل صلاة (قوله تعارض المفسر مع المحكم آه) حاصله ان الاية الاولى مفسر في قبول شهاده العدول والثاني محكم لان التأييد الحق بيانا فلا يحتمل السخح والاول بهمومه بوجوب قبول شهاده المحدود بالقذف اذا تاب وعبد والثاني بوجوب رده فيرجع على المفسر فيمنع به (قوله فهو نص فيها) اقول ذكره استطردى تأمل (قوله المتقضى) صفة لقوله تعالى (قوله للتأييد) اي المدلول عليه بلفظ ابدا اقول ههنا بحث وهو ان قوله تعالى لا تقبلوا منهم شهاده ابدا محكم في رد شهاده المحدود في القذف واما كون قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مفسرا في قبول شهاده المحدود في القذف فمنوع فلا تعارض بينهما حتى يرجح المحكم على المفسر تأمل (قوله واعترض بانا لان لم ان الاول آه) المعنى انما لا نسلم ان اشهدوا في قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل مفسر لانه امر يحتمل الاحتجاب والتدب بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بالحقيقة والمجاز ولانه قد خص منه الاشهاد بالاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول لجواز ان يكون التحصيل

وان كان انشاء لكل نوع منه محتملات
مجازية وكذا كونه محكما كاللهي
في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضي ان يكون
التشبيه لهما بقيد من الكلام لا يجموعه
كالمتقول في اقلوا المشركين كافة
والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب
الشديد مجازا واحتمال الامر للمعاني
المجازية باق فكيف مفسرا (اذا تساوبا)
اي الادنى والا على وهو قيد لقوله
فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين
او متوثرين او خبي واحد فلا يرجح نص
خير الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله
تعد حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في انها
ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة
وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي
وان كان نصا في اشتراط الولي المتأني
لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة
ذلك الظاهر وعلى هذا فففس
(واما الحق) لما فرغ من اقسام الظهور
شرع في اقسام الخفاء ولما كانت هذه
الاقسام متباينة بالاخلاق عرف كلا
منهما بحيث لا يتناول الآخر فقال
(فاخفى مراده بعارض غير الصيغة)

كنههاده الاعمى والمحدود بالقذف في باب النكاح فانها لمجرد العمل لا للاداء
واجب بطريق الحل بان المفسر في الآية ليس اشهدوا وكان عده المانع بل قوله تعالى
ذوي عدل واحتمال المجاز والاشتراك في اشهدوا واحتمال التخصيص في مجرور
منكم لا ينافي في كون ذوي عدل مفسرا لاختلاف المحل ومعنى المفسر اعني العدالة
لا يتحمل غير التبول لانها لم تقصد الا لقبول لا للتحمل وان احتمله الاشهاد اقول
هذا الجواب لا يدفع ما ذكرناه من البحث (قوله ان يكون التشبيه لهما) اي للمفسر
والحكم وقوله بقيد من الكلام فان قوله واشهدوا ذوي عدل منكم مفسر في قبول
شهادة المحدود بالقذف باعتبار قيد ذوي عدل لا يجموعه وقوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدأ محكم في عدم قبول شهادة نهم بقيد ابدأ لا يجموعه (قوله
فا لتحقيق يقتضي) هذا التحقيق مبني على اعتبار احتمال المجاز مطلقا
وان لم ينشأ عن دليل وقد تقدم ان الاحتمال الغير الناشئ عن دليل ليس بمعتبر
(قوله نص في ثبوت الحرمة الغليظة) انما ذكره استطرادا لان المقصود بيان
كونه ظاهرا في كون المرأة ناكحة بغير ولى توضيحه انهم اختلفوا في ان عبارة
النساء نفسها بلا ولى هل هي صحيحة في النكاح ولا قال علماء انها صحيحة حتى
يتعد نكاح الحرمة العاقلة برضاها وان لم يعقد عليها ولى بركا كانت او ثيبا وقال
مالك والشافعي لا يتعد بعبارة النساء بدون الولي سواء زوجت نفسها او بنتها
او امها مستدلين بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي فانه نص في عدم
النكاح بعبارة النساء بدون ولى ولا صحابنا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره لانه ظاهر في تحقيق النكاح من المرأة لانه اضاف النكاح
الى المرأة وذلك دليل تصور النكاح منها ونص في ثبوت الحرمة الغليظة بالطلاق
الثلاث ولا يعارض خبر الواحد ولو نصا الكتاب ولو ظاهرا فيجب تأويل خبر
الواحد وجهه على نفي الكمال توفيقا بين الأدلة (قوله متباينة) لانه يعتبر
في كل من هذه الاقسام عدم ما يعتبر في الآخر من منشأ الخفاء فان منشأ الخفاء
في الحق غير الصيغة وفي المشكل والمحمل والمتشابه هي الصيغة ثم يعتبر
في المشكل عدم احتياجه الى البيان وفي المحمل والمتشابه الاحتياج اليه
ثم في المحمل رجاء ورود البيان وفي المتشابه عدم رجاء بخلاف اقسام الظهور
كما تقدم (قوله فاخفى مراده بعارض غير الصيغة) الظاهر انه يدل من عارض
لاصفته والالتهم منه جواز اطلاق العارض على الصيغة وذاباطل قال فخر
الاسلام الحقى اسم لكل ما شبهه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة

فان قيل ينبغي ان يكون الحق ما خفي
المراد منه بنفس الصيغة حتى تصح
مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه
بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء
بعارض فلو كان الحق ما يكون خفاؤه
بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب
الخفاء فلما لم يكن مقابلا للظاهر
(كالسارق) فان لفظ السارق خفي
(في) حق (الطارار والنباش)
لاختصاصهما باسميهما (وحكمه
اعتقاد خفية المراد) من اللفظ الخفي
(ثم النظر في ان اختفاءه) أي اختفاء
اللفظ فيما خفي فيه (لزيمه) لما خفي فيه
على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي
تعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت
في حقه الحكم كالطارار فانه سارق كامل
ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله
مرتبة على السارق من البيت في معنى
السرقه وهو الاخذ على سبيل الخفية
فيقطع (او نقصان)

وقدر شروحه المعنى بالمعنى اللغوي والمراد بالحكم الشرعي وقالوا ان معنى
السارق في لغة هو اخذ مال الغير خفية وهو مشتبه في حق الطرار والنباش
وحكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما بعارض غير الصيغة اعني
اختصاصهما باسمين آخرين يعر فان بهما اعني الطرار والنباش واختلاف
الاسماء يدل على اختلاف المعاني والمسمى فبعدا بهذا العارض عن اسم السرقة
فخفي وجوب القطع في حقهما والمصنف ترك بيان اشتباه معناه اللغوي
في حقهما واقتصر على خفاء المراد لان المقصود الاصل بيان مرتبة ثبوت الحكم
الشرعي بهذه الاقسام لا بيان اشتباه معناه اللغوي وعدم اشتباهه فان قيل
لا نسلم ان تعابير الاسماء يستلزم تعابير المعنى فان لينا واسدا متعابران ولا تعابر
في المعنى فلم لا يجوز ان يكون السارق والطارار والنباش كذلك قلنا ذلك يستلزم
التدلف وهو خلاف الاصل على ان المراد بالتعابر هو التعابر في الاستعمال وليست
واسدا لمتعابران في الاستعمال بخلاف السارق والطارار والنباش فانها متعابرة
في الاستعمال فان قيل انه متوجع بقوله عليه السلام سارق امواتنا كسارق
احيائنا قلنا كلامنا في الاستعمال الحقيقي ولا نسلم ذلك في الحديث فان قيل ان قول
المصنف بعارض غير الصيغة يخالف لما ذكره شمس الأئمة فانه قال بعارض
في الصيغة اجب وجهين احدهما ان مراد شمس الأئمة ان الخفاء في الصيغة
بالعارض لان يكون بنفس الصيغة فلا فرق بين العبارتين لان الخفاء العارض
في الصيغة مغاير لها تعابر الظرف للمظروف والثاني ان المراد بالصيغة في كلام
المصنف نظم الآية بعنى السارق والسارقة وفي كلام شمس الأئمة صيغة الطرار
والنباش مثلا فلا خلاف بينهما في المعنى (قوله حتى تصح مقابلته أه) اعلم ان
المتقابلين ان كانا وجوديين ويمكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضاد
كالسواد والياض وان لم يكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضاد كالاوبة
والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدما فان اعتبر كون الموضوع مستعدا
للاختصاص بالوجودي بحسب شخصه كالعمر بحسب شخصه الانساني او بحسب
نوعه او جنسه فتقابل عدم وملكة حقيقيين وان اعتبر كون الموضوع مستعدا
للاختصاص بالآخر الوجودي في وقت يمكن انصافه به فهما عدم وملكة مشهورين
وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاختصاص بالوجودي لا بحسب شخصه ولا
نوعه ولا جنسه ولا في وقت يمكن انصافه به فتقابل سلب واجباب نحو زيد بصير ليس
ببصير هذا على اصطلاح العقول واعلى اصطلاح الاصطلاح فقد يطلق على كل

لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فإنه ناقص
عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالوقف فلا يقطع (٤٠٨) (واما المشكل فاخفى مراده بحيث

لا يدرك) ذلك المراد (الا بالإناء مل)
والنفسر سمي به لدخوله في اشكاله
وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء
(اما النحوض في المعنى) المراد ودقة
فيه (نحو وان كنتم جنبا فاطهروا)
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل
باطنه ساقط فوقع الاشكال في الغم فانه
باطن من وجه حتى لا يشهد الصوم
بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى
لا يفسد بدخول شيء في الغم فاعتبر
بالوجهين فالخفي بالظاهر في الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة
وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله
في الحدث الا الصغير وهذا اولي من العكس
لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا
بالشد يد على المبالغة لا قوله فاغسلوا
وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم
لغة وشريعا لكنه مشتبه في حق داخل
الغم والأنف كالسارق فيكون خفيا قلنا
لا نسلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل
جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل
الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر
مع داخل الغم والأنف او بدونه هذا
والاحسن ان يجعل متنا اشكال المبالغة
المستفادة من اطهر فانهما تختص
ان تكون من جهة الكيفية بان يجب
الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون
من جهة الكمية بان يجب غسل
ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر
في الحاصل وتوهم ظهور ان المراد

هو الذي

فأذا وضع الاشكال اندفع الاشكال (أو)
 ذلك الخفاء (لاستعاره بدعيه) لا يعلم على
 مرادها الا بعد دقة (نحو قوار يرمي
 فضة) أي مكشوت منها وهي مع
 بياض الفضة وحسنها في صفاء
 القوارير وشقيقتها فاستعر القوارير بها
 يشبهها في الصفاء والشقيف استعارة
 الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة
 مع أنها لا تكون الأمن الزجاج فحاش
 استعاره غريبة بدعيه (وحكمه اعتقاد
 حقيقة المراد ثم الطلب) أي النظر في محامله
 (ثم التأمل) أي التكلف في الفكر (ليظهر
 المراد) المتلجلج في اشكائه وامثاله (وأما
 المحمل فما خفي مرادة بحيث لا يدرك
 الا ببيان برجي) كمن اخترب عن وطنه
 بحيث انقطع اثره ولهذا سمي بمجلا لان
 الاجال في اللغة الأبهام وقوله برجي
 احتراز عن التشابه فان بيانه لا يرعى فان
 قيل اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتأمل
 لا يمكن ان يعلم لأن بيانه اهل بردي برجي
 فحكم بكونها مجلا اولاً بردي
 فحكم بكونها مشابهة لغيره لأنه لا بد
 ان ينظر فيها أنها هل تتعلق بكيفية
 العمل أولا

قد ينظم فلا يرى داخله وإما حكما فلا ابتلاخ ريقه لا يفسد صومعه فمأثرا
 بعد الطلب فالحقنا هما بالظاهر في الجانية والباطن في الوضوء لأن قوله تعالى
 فاطهروا وبديل على المسألة وغسل جميع المبدن فيجب المصال للماء جميعه
 فلا يمكن عز الواجب في الوضوء غسل الوجه بلا مبالغة فلا يجب غسل داخل الفم
 والآن هكذا ذكره في الكشف وقال هذا معنى فقهي لطيف ولكن فانه ذكره
 لا يصلح مثالا لأن المشكل ما كان في نفسه اعتيابه وليس ما ذكره كذلك
 لأن معنى التطهر معلوم لغة وشرط ولكن اعتيابه بالنسبة الى الفم والآن كاشبه
 لفظة الغبار في بالنسبة الى الطراز والناش فكان من نظر الحق ديون المشكل
 واجب عند بيان الاشكال في داخل للفم والآن بانه من ظاهر اليد او من
 باطنه لا يقال فيه بمجرد الطلب الابد التامل فانه بعد التأمل علم انه داخل
 في ظاهر البدن في باب الغسل وفي الباطن في باب الوضوء وهذا شأن المشكل
 دون الحق فان الحق يظهر بمجرد الطلب بلا حاجة الى تأمل وكون معنى التطهر
 معلوما لغة وشرعا لا يضرب في اشكائه لانه ليس محل الاستشهاد ولقائل ان يقول
 ان المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه بدخوله في اشكائه لا ما يكون الاشتباه
 في متعلقه وعلى ما ذكره المحجب يلزم ان يكون الاشتباه في متعلقه لأن الانف
 والفم من متعلق التطهر الذي هو المشكل ولهذا قال الشارح ولا يحسن
 ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستقلة عن الاظهار انها من جهة الكيفية
 او من جهة الكمية وبعد التأمل علم اتهام من جهة الكمية (قوله وهي مع بياض
 الفضة) للصغير زاجع الى الإكواب المذكورة في الآية أي الاكواب مع
 بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشقيقتها يعني ان للفضة صفة كال
 وهي مقياس جوهرها وبياض لونها وحسنها وصفة نقصان وهي انها لا تصفو
 ولا تشفى والقارورة ايضا صفة كال وهي الصفاء والشقيف وصفة نقصان وهي
 خباسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد اتصاف الاكواب بصفة كال من
 كل من القوارير والفضة (قوله وأما المحمل فما خفي آه) وذلك لأن المحمل
 في مقابلة المفسر من اقسام الظهور والمفسر بلغ في الوضوح الى غاية لم يبق فيه
 الا احتمال واحد وهو احتمال السخ فكذلك المحمل بلغ في الخفاء الى غاية لا يدرك
 الا بطريق واحد وهو النسيان من المحمل لا الطلب والتأمل وقد عرفه فخي
 الاسلام بقوله هو ما اردت حجت فيه المعاني واعتيابه المراد اشتباهها لا يدرك بغيره
 العبارة بل بالرجوع الى الاستشهاد ثم بالطلب ثم بالتأمل في ذلك واعتزضوا عليه

فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعاً
لان العمل بدون البيان محال والا فلا
(وهو) اى المحمل انواع ثلاثة لانه (اما
ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابية اللفظ
كالهولوع مثلاً (او) فهم ذلك المعنى
لكنه (لم يرد) بل اريد معنى اخر وسببه
ابهام التكلم كالربا والصلاة والزكاة
(او) ذلك المعنى اللغوي (متعدد) والمراد
واحد منه (و) لم يمكن تعيينه اذ
(لا ترجع) لاحدها على الآخر كما
في المشترك وسببه اما تعدد الوضع
او الغلبة عن الوضع الاول ان كان
الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد
حقيقة المراد والتوقف الى بيان المحمل)
ما اراد بالمحمل (ثم الطلب ثم التأمل ان
احتاج) المحمل اليه بعد البيان حتى
اذا لحقه من اول الامر بيان شاف
لا يحتاج اليه كما (وهو) اى بيان المحمل
(تفسير ان شئ وافاد) انقطع بحيث
لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير
الصلاة والزكاة

بان قوله ازدحت فيه المعاني مستدرك اذ يكفيه ان يقال هو ما شبه المراد
اشباهها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الأئمة واجب بان الامر فيه سهل
لانه تعريف لفظي ذكر فيه ما يدل على بعض اسباب الخفاء المعترف في العرف
والمصنف لما ذكر فيما بعد اسباب الخفاء بانواعها مصرحاً ترك ذكرها في التعريف
وقال ما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى وجعله نظير من اغترب عن
وطنه بحيث انقطع اثره فان من انقطع اثره وعلامته يحتاج حينئذ العلم به
الى الاستفسار فان اخبر بخبر شاف فيها والا فاحتاج بعده الى الطلب ثم التأمل
في اماراته ولا يخفى عليك ان الطلب والتأمل بعد الاستفسار والبيان لا ينافيان
طلبه قبله على ما هو المحمل فانه يطلب المراد منه اولاً ثم يتأمل ثم يرجى البيان لعدم
حصول الوقوف على المراد بالطلب والتأمل ثم البيان ان كان شافياً فيها والا
فيحتاج الى الطلب والتأمل ايضا وكذا الحال في النظر المذكور (قوله وسببه
ابهام التكلم كالربا) في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فانه في اللغة
اسم للزيادة وهو ليس بمراد في الآية قطعاً اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح
والاستئناء فلا يمكن الوقوف عليه بالطلب والتأمل لخفاء مراد التكلم بابهامه
ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجعلاً فاجتمع الى بيان المحمل وقد بينه النبي عليه
السلام في حديث الاشياء الستة من غير حصر عليها اذ لم يذكر شيئاً من ادوات
الحصر بان المراد به فضل خال عن عوض مشروط في العقد ولكن البيان غير شاف
ولا مفيد للظن لبقائه مجعلاً فيما وراء الستة كما كان قبله فاجتمع بعد ذلك الى
الطلب والتأمل ليعرف علته الربا والحكم في غير الاشياء الستة فتأملوا واختلفوا
في ذلك فقالت الحنفية العلة القدر مع الجنس والشافعية الطمع مع الجنس
والمالكية الاقيتات والادخار وقوله والصلاة والزكاة فان الصلاة في اللغة الدعاء
وهو غير مراد وقد بينه النبي عليه السلام بفعله بياناً شافياً فكان بعد البيان مفسراً
والزكاة هي التماء وهو غير مراد وقد بينه النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر
اموالكم بياناً شافياً ولك ان تجعل الصلاة والزكاة من قبيل الربا وذلك ان الصلاة
في اللغة هو الدعاء وهو غير مراد وقد بينه النبي عليه السلام بفعله بياناً غير شاف
فيطلب المعنى المراد اهو الواضع والخشوع او الاركان الخصوصية ثم يتأمل
ابتعدى الى صلاة الجنازة ام لا ما الزكاة فانها هي التماء في اللغة وهو غير مراد
فيطلب المعنى الذي وجبت الزكاة لاجله اهو ملك نصاب خال عن الدين
او مستفول به ثم يتأمل فيه للتدبير كذا في التقرير (قوله وسببه) اى سبب التعدد

والاشتراك في المعنى وفي التلويح ان سبب وقوع الاشتراك هو الوضع لكل واحد
 من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله واما قصد الابهام او لغفله عن الوضع
 الاول او لاختلاف الواضعين ان كان الواضع غير الله فعلى هذا لا يخفى
 ما في كلامه من الرككة (قوله بمحدث المسح على الناصية) المروي عن المغيرة
 ابن شعبة ان النبي عن السلام توضاً ومسحاً بناصيته اختلفوا في مقدار مسح
 الرأس فقال الشافعي المفروض فيه اقل ما يطلق عليه اسم المسح لاطلاق
 قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم والمطلق يسقط بالاذني ولو شعرة وقال مالك
 الاستيعاب لان الكتاب مجمل بينه عليه السلام بفعله فانه توضاً ومسحاً رأسه
 واستوعب رواه البخاري فقلنا ان محكم الآية دلت على فرضية المسح والحقيقة
 لا يمكن وجودها الا في ضمن الفرد المعين وذلك اما الاقل والاستيعاب او ما بينهما
 وباطل الاقل لعدم صدوره عن النبي عليه السلام قصداً والاستيعاب لرككة
 عليه السلام الى الناصية اذ لو كان فرضاً لتركه تعيين ما بينهما وذلك مجمل
 لاحتمال الثلاث والرابع وغيرهما فثبت عليه السلام بفعله حيث مسح مقدم رأسه
 رؤاً اليهته واما بانه بمحدث الناصية ففيه بحث لانه انما يصح بياناً لو اقضى
 ذلك استيعاب المسح بناصيته وهو ممنوع لجواز ان يكون الباء فيه للتبعيض
 ولو سلم انه للبيان لكن يجوز ان ذكر الناصية لدفع توهم انه مسح على الفؤد
 او القدال ولو سلم ذلك فلا ذلك فلا نسلم كون الناصية مقداراً للربع بل هو اقل ولو سلم
 فلم يجوز ان يكون الاقتصار عليها بناء على عذر السفر لوروده فيه لانه ورد
 في سفره عليه السلام لالكون الواجب هو ذلك المقدار الاول بيان مجمل آية
 بمحدثه اليهته لان مقدم الرأس مقداراً للربع ظاهراً (قوله هذا الحكم) ان مقدار
 مسح الرأس واما انكار نفس المسح فكفر لثبوتة بمحكم الآية (قوله بواسطة
 استناده الى الكتاب) لان الحكم بعد البيان مضاف الى المبين اسم مفعول لاني
 المبين اسم فاعل (قوله من غير حصر بالايجاع) اولم يوجد شيء من ادوات
 الجفص وانما قد الاجاع على ان الربا غير محصور عليها فبقى الحكم فيما وراء ذلك
 مجملاً مشكلاً (قوله واما التشابه) اعلم انهم اختلفوا في ان القرآن كله محكم
 او كله متشابه او بعضه محكم وبعضه متشابه والصحيح هو الثالث كما صرح به
 السيوطي وارجح الاول بقوله تعالى كتاب احكمت آياته والثاني بقوله تعالى
 كتابا متشابها والثالث بقوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخبر
 متشابهاً بهات والمراد باحكم احكامه بمعنى اتقاه عن تطرق التقصير بقوله كتاباً

(وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كيان
 مقدار مسح الرأس بمحدث المسح على
 الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق
 المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان
 ما ولاول هذا لا يكفر جاحد هذا الحكم
 وان سمي فرضاً بواسطة استناده الى
 الكتاب (والا) اي وان لم يفد البيان
 الظن ايضاً (فالا) لاجال ينقلب الى
 الاشكال فان البيان اذا لم يفد الظن
 بالمراد يحتاج اولاً الى الطلب والنظر الى
 المحققات ثم الى التأمل في استخراج
 المراد منها فيكون مشكلاً ثم اذا استخرج
 يكون ما ولاكاراً فانه محلي باللام
 فبستغرق جميع اتواعه والتي عليه
 السلام قد بين الحكم في الاشياء الستة
 من غير حصر بالايجاع فبقى مشكلاً
 فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم
 بان غلته هي القدر والجنس صار ما ولا

متشابهات في بعضها بعضا في الحق والصدق او يقال احكمت بعض آياته
 ومتشابهات بعض آياته فيكون جمع بين الدليلين وهو الاصل عند التعارض وعدم
 الترجيح ثم اختلفوا في تعريفهما قيل المحكم ما عرف المراد منه بالظهور
 او بالناظر والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال
 والحروف المقطعة في اوائل السور وقيل المحكم ما وضع معناه والمتشابه نقضه
 وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الاوجه واحد والمتشابه ما احتمل اوجهها
 وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الصلوات واختصاص
 الصيام برمضان وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه
 الا برده الى غيره وقيل المحكم ما لم تكرر الفاظه والمتشابه بخلافه وقيل المحكم
 ما يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل وما ذكره المصنف قريب منه الى
 غير ذلك ثم اختلفوا في كيفية التشابه هل يمكن الاطلاع للعباد عليه او لا يعلم
 الا الله على قولين كما سيأتي (قوله واما النبي عليه السلام فرما يعلمه) اختلفوا
 في ان النبي عليه السلام هل علم التشابهات او لا قيل لا وقيل علم ولكن الله تعالى
 امره بكنهه وعدم اظهاره قيل وهو الحق (قوله وهو نوحان) قال الراغب الآيات
 ثلاثة اضرب بمحكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق وبمحكم من وجه متشابه
 من وجه والمتشابه بالجملة ثلاثة اضرب متشابه من جهة اللفظ ومن جهة المعنى
 ومن جهتهما والاول ضريان احدهما يرجع الى الالفاظ المبردة من جهة
 الغرابة نحو الاب في قوله تعالى وابانا يا لكم والاشرار كاليد والعين وثانيهما
 يرجع الى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة اضرب لضرب لاختصاص الكلام
 نحو وان خفتم ان لاتفسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم وضرب لتبسطه
 نحو ليس كمثلته شيء لانه اوقيل ليس مثله شيء كان اظهار السامع وضرب لتظم
 الكلام نحو انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا فيما والمتشابه من جهة المعنى
 اوصاف لله تعالى واوصاف القيامة والمتشابه من جهتهما خمسة اضرب الاول
 من جهة الكمية كالعموم والخصوص الثاني من جهة الكيفية كالوجوب
 والنسب الثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ الرابع من جهة المكان
 ومورد النزول الخامس من جهة الشروط التي يصح بها الفعل وبفسه كشرط
 الصلاة والتكاح ثم قال وهذه الجملة اذا قصورت علم ان كل ما ذكره المفسرون
 في تفسير التشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم وذكرنا نكتل منها مثالا ثم قال ان
 جميع التشابه على ثلاثة اضرب لضرب لاسبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة

(واما التشابه فما انقطع رجاء معرفة
 مراده) اي لامة واما النبي عليه السلام
 فرما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل
 (وهو) نوحان الاول (متشابه اللفظ
 ان لم يفهم منه شيء كقطعات اوائل
 السور)

وخروج الدابة والدجال وضرب له سبيل الى معرفته كالالفاظ العربية والاحكام
وضربه متعدد بينهما يختص بمعرفة بعض الراشدين في العلم ويخفى على من دونهم
وهو المشار اليه بقوله عليه السلام لابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه
التأويل (قوله سميت بالقطعات لانها اسماء) فتكون سميتها بالقطعات
مجازاً من قبيل سمية الدال باسم المدلول وكذلك سميتها بالحروف مجازاً
من قبيل المذكور وقوله ولان الحرف قد يطلق على الكلمة اى في اللغة اعلم
انهم اختلفوا في القطعات على قولين احدهما انها من التشابهات والثاني
انها ليست من التشابهات واختلف اصحاب هذا القول على اقوال قيل انها
اسماء السور وقيل اسم الله تعالى الاعظم وقيل انها من اسماء الله تعالى
وقيل اسماء القرآن وقيل بان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة
من صفاته وقيل بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها يدل على اسماء الصفات
وقيل كل واحد منها يدل على اسماء الصفات وقيل انما ذكرها الله تعالى احتجاجاً
على الكفاية فخير اللهم الى غير ذلك من الاقوال اذ اصرقت هذا صرقت ان تسميتها
بالقطعات وبيان وجهها بقوله لانها اسماء انما يتشبه على القول بعدم كونها
مشتابها لان كونها اسماء حروف قول من ينكر كونها من التشابهات كما ترى
فلا يناسب ذكره عقب ذكر القول بالتشابه (قوله وقيل انها ليست من
التشابه) افرق اصحاب هذا القول على خمسة عشر قولاً وقد ذكرنا بعضها من قبل
ومنها ما روى عن ابن عباس ان كل حرف منها اشارة وزمن الى مدة اقوام
واجالهم ومنها انها من اهل الكتاب انه سينزل على محمد كتاب في اول سورة منه
حروف مقطعة (قوله كالاستواء) اختلفوا في توجيهه على سبعة اقوال صححها
اوقاسدا والمختار انه بمعنى الاستيلاء قبل والاسم التوقف عن تفصيل التأويل
على ما هو طريقة السلف (قوله والامتناع عن التأويل) فان قيل ان السلف
والخلف اتفقوا على ان ظاهر هذه الالفاظ اى الاستواء واليد ونحوهما ليس
بمؤيد المراد معناه المجازي فهذا تأويل فكيف يصح القول بامتناع التأويل
قلت المراد هو التأويل التفصيلي لا الاجمالي والتأويل بانه مجاز عن معنى مراد
من غير تعيين تأويل اجمالى والدليل عليه ما قاله الامام فخر الدين صرف اللفظ
عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وهو ما لفظي اوصفى والاول
لا يمكن اعتباره في المسائل اصولية لانه لا يكون قاطعاً لانه موقوف على
انتهاء الاحتمالات العشرة المعروفة وانقلوها مظنوناً والموقوف على المظنون

عن الآخر في التكلم ونسبها حروفاً
باعتبار مدلولاتها الاصلية اولا لان الحرف
قد يطلق على الكلمة وقبل انها ليست
من التشابه بل تكلم بالمرئيات ويل بعض
السلف ايها من غير انكامل من الثافين
والاكثرين على الاول (و) الثاني متشابه
(المفهوم ان استحصال اراءه) المخرج زيادة
ذلك المفهوم (كالاستواء) المفهوم من
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
(واليد) المفهوم من قوله تعالى يد الله
فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقيقة
المراد والامتناع عن التأويل) هذه
طريقة السلف ومذهب عامة اهل
السنة والجماعة من مشايخ سني قد
واختاره الامامان فخر الاسلام وشيخ
الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان
السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا
الوجه لعدة من اقسام النظم من حيث
يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به
حينئذ حكم اصلاً اجيب بان هذا القسم
انما ذكر استطراداً من ضرورة انحرار
التقسيم اليه فلا يلزم افادته بالحكم
وقد يجب باننا لنسلم ان معرفة الحكم
متوقفة على معرفة المعنى بل يشبه به
معرفة ان الله تعالى صفة يصير عنها باليد
والوجه والعين مثلاً اقول هذا على
تقدير يحتمل لا يتناول بغض انواع التشابه
غالباً بل (بناء على لزوم الوقف على
الالفاظ) الدال على ان تأويل التشابه
لا يعلم غير الله تعالى

وترجع هذه القراءة على قراءة الوقف على
والراسخون في العلم الدالة على أنهم
ايضا يعلمون تأويل التشابه بوجوده الاول
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تأويله
الا عند الله والراسخون في العلم برفع
الراسخون الثاني انها توجب
تخصيص المعطوف بالحال لان قوله
تعالى يقولون حال من الراسخون فحسب
وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم
من اتبع التشابه ابتغاء التأويل ومدح
الراسخون بقولهم كل من عند ربنا
ويقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ
فتنبهون التشابه الرابع انه اليق بالتظم
فانه لما ذكر ان من القرآن متشابهها جعل
الساخرين فيه فريقين الزانعين
عن الطريق والراسخين في العلم فجعل
اتباع التشابه حظ الزانعين بقوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتنبهون
فاتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله
وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز
عن الادراك حظا لراسخين بقوله تعالى
والراسخون في العلم يقولون آتاهه اي
صدقا بحقيقته سواء علمناه ام لم نعلمه هو
من عند الله الخامس انها توجب
ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضعا
لحال الراسخين محذوف البدأ اي هم
يقولون والحذف بخلاف الاصل
واجب عن الاول اما اجبالا فبانه
منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم
التشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام

مقتنون والظني لاكتفي به في الاصول واما العقلي فانه يفيد صرف اللفظ عن
ظاهره لكون الظاهر محلا واما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعلم لان طريق
ذلك ترجع مجاز على مجاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل
اللفظي والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن والظن لا يعمل عليه
في المسائل الاصولية القطعية فهذا اختار المحققون من السلف والخلف بعد
اقامة الدليل القاطع على ان جعل اللفظ على ظاهره محال ترك الخوض في تعيين
التأويل هذا كلامه (قوله الاول قراءة ابن مسعود) اخرج عبد الرزاق عن ابن
عباس انه كان يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقولون الراسخون في العلم آتاهه وقال
السيوطي هذه القراءة تدل على ان الواو للاستيفاء لا للعطف لان هذه الرواية
وان لم تثبت بها القراءة فاقول درجاتها ان تكون خبرا باسناد صحيح الى ترجان
القرآن فيقدم كلامه على من دونه ومما اده بترجان القرآن ابن عباس يعني ان
رواية ابن عباس تدل على رجحانية قراءة الوقف على الا الله فكان كلنا القراءتين
مرجحة لقراءة الوقف على الا الله فامتنع التأويل (قوله برفع الراسخون) لانه
لو كان معطوفا على الله لكان مجرورا فقل انه ليس معطوف على الله والقرائن
بعضها مؤيد لبعضها فلم يجعل معطوفا في القراءة الاخرى ايضا (قوله الثاني
انها) راجع الى قراءة العطف (قوله حال من الراسخون فحسب) لان جعله
حالا من مجموع المعطوف والمعطوف عليه يحل بالمعنى بل قيل انه كفر لان المعنى
حينئذ وما يعلم تأويله الا الله فائلا آتاهه والله منزعه عنه (قوله وذلك غير جائز)
لان الحال المذكور بعد المعطوف والمعطوف عليه يكون حالا من المجموع
لا من واحد منهما (قوله الرابع انه اليق) يعني ان الآية من باب الجمع
والترقيق والتقسيم فالجمع قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب والتقسيم
قوله منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والترقيق قوله فاما الذين
في قلوبهم زيغ فلا بد من جعل قوله والراسخون قسما له بان وقف على الا الله
(قوله الخامس انها توجب آه) يعني لو جعل والراسخون عطفًا على الا الله كان
قوله تعالى يقولون اما حالا من الراسخون او كلاما مستأنفا محذوف المبتدأ
موضعا لحال الراسخين فقط وكلاهما غير جائز اما الاول فلما تقدم وبما الثاني
فلان الحذف خلاف الاصل فعلى هذا في جعل كل من هذين الاحتمالين وجهها
مستقلا نظرتا مل (قوله اما اجبالا) حاصله دليلكم فاسد لاستلزامه عدم
معرفة النبي عليه السلام التشابه او يقال دليلكم جار في الرسول عليه السلام

من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر

ومن وجود الفياض للناس لم يدع

من المال الامسحنا او يحلف

على ان قراءة الاحاد لتعارض الدلائل

القطعية ولوسلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه

احد سوى الله تعالى بنقسه لانه لا يعلمه

احد اصلا لجواز ان يعلم بالهام الحق

كما في التيب فان الله تعالى قد خصه

بعلم مع ان الانبياء والاوصياء يعلمونه

بالهامه وعلى ان الوقف لاثبات العطف

اذ القراءات بقا على ان الوقف بين التابع

والمتبوع جائز اقول لاضر في ما ذكر

اجالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام

فخر الاسلام ثم انما هو على رأي

التأخرين بدليل ما قال في اول كتابه

وعندنا لا حظ للراسخين في العلم من

المتشابهة الا التسليم على اعتقاد حقيقة

المراد عند الله تعالى وان الوقف على

قوله الا الله واجب واما الثاني فلان

جل الرفع على الميل مع المعنى ميل

عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر

ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود

قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية

تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها

شبه في زعمه لادلائل وحل معناه على

انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه

تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب

فان الاستثناء في قوله تعالى الامن ارتضى

في زومه لافيه وعن الشافعي ان ذلك

ايضا والمدعى مختلف تأمل (قوله واما تفصيلا) حاصله منع استلزام الدليل

المدعى وهوان الراسخ في العلم لا يعلم تأويل المتشابهات يعني لانسلم ان دليلكم

يدل على مدعاكم وانما يدل ان اولد قراءة ابن مسعود على لزوم الوقف على الله

ولكن دلالة عليه ممنوع لجواز ان يكون والراسخون في العلم مرفوعا معطوفا

على الله المجزور رعاية جانب المعنى ولوسلم انها تدل على لزوم الوقف على الله

ولكن لا يلزم منه مدعاكم على الله وانما يلزم ان لو كان بين قراءة ابن مسعود وبين

الادلة القطعية الدالة على عدم اختصاص معرفة تأويل المتشابهات لله تعالى

تعارض لكنه لا تعارض بينهما لان الظني لا يعارض القطعي لانقال قراءة

ابن مسعود وان كانت ظنية لكن القراءة المشهورة قطعية تعارض التي اقامها

الخصم من الادلة القطعية لانا نقول للخصم لزوم الوقف في القراءة المشهورة

لما ثبت بقراءة ابن مسعود كما هو الفرض كان ظنيا ايضا في حق لزوم الوقف ولوسلم

ذلك لكن لا يلزم منه عدم معرفة الراسخين في العلم تأويل المتشابهات لجواز ان

يكون المراد من الاختصاص الاستغناء عن لزوم الوقف على الله اختصاص العرفة

بنفسه بلا واسطة ولا يلزم منه عدم معرفة الراسخين بالهام الحق (قوله الامسحنا)

في المصباح السحت القليل الغزير يقال كسب سحتا اي قليلا والمجلف بتشديد

اللام هو الذي بقى منه بقية (قوله بالهام الحق) لان الالهام من اسباب العلم عندنا

(قوله وعلى ان الوقف) عطف على قوله على ان قراءة الاحاد حاصله سلطان

قراءة ابن مسعود تدل على وجوب الوقف على الله لكن وجوبه لاثبات العطف

عليه فاذا لم يناف العطف عليه لا يثبت مدعاكم والمراد بالدلائل القطعية دلائل

التأخرين التي اقاموها على مدعاهم (قوله انما هو على رأي التأخرين) لا يخفى

عليك انه ذكر في صدر البحث النزاع في حق الامة واما النبي عليه السلام

فربما يعلم التشابه باعلام الله تعالى فالتناسب ان يقول انه لا تنقض بالتالي ادلتنازع

فيه فلا يجرى الدليل في حقه ولوسلم فا ذكره فخر الاسلام انما هو على رأي

التأخرين فلما يختلف المدعى (قوله تلك الادلة) اي ادلة التأخرين على مدعاهم

(قوله عند الخصم) اي المتقدمين (قوله والكلام) اي كلام المتقدمين مع التأخرين

(قوله ذلك التخصيص) اي تخصيص المعطوف بالخال حاصله منع

بطلان اللازم (قوله ووجهه) اسحق ويعقوب نافلة) فانه حال من المعطوف

فقط مع انه واقع بعد مجموع المعطوف والمعطوف عليه والتنافه اسم لوجه الولد

ويعتوب هو ابن اسحق بن ابراهيم عليه السلام وحاصل هذا الوجه هو المتع على

من رسول يدل على التمسيد والوقف وان لم يناف العطف فلزومه بنافيه والكلام

التخصيص جائز حيث لا ينس مثل قوله تعالى ووجهه اسحق ويعقوب نافلة

وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا التشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذي يستلذه هو او يحمل اليه طبعه كالجمجمة
مثلا لاجل الذي ذمهم من ظاهر النظم انه تعالى ذمهم من اتباع التشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما ذم

طريق الخلل وبيان منشأ غلط العلل (قوله الذي يفهم من ظاهر النظر) اقول
قد يترك الظاهر عند قيام الدليل على خلافه وقد وجد ههنا اعني بهوق الآية
كأصرح به التفاتنا في حاشية الكشف (قوله لكان الايق بالظن ان يقال
آه) اجيب عنه بوجهين أحدهما انه انما كان اليق ليناسب قوله فاما الذين
في قلوبهم زيغ اذ لم يعهد في القرآن اما بدون اختصاره بانه مبني على كون لما
ههنا تفصيلية ولا دليل عليه اذ كونها تفصيلية أكثرى لا كلي فلا بد من الدليل
والثاني ان الناس اما جهال او علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء
اما راسخون وهم الذين لازع في قلوبهم واما انعمون فاذا تبين حال الزانعين بانهم
يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله علم حال الراسخين بعدم الاتباع
والتوقف فاكتفى بذكر الاول اشارة للاجابه ثم في انهم ما حفظهم منها وهل لهم
حفظ منها فورد قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا بما نوحى اياهم من هذا السؤال
لا يأتنا لخالهم حتى يكون قريبه لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيكون
الايق ان يقال واما الراسخون في العلم والمخلصون ان قوله والراسخون في العلم
لا يخلو اما ان يكون قريبه لقوله فاما الذين في قلوبهم زيغ ولا وعلى التصدير يري لا يطرح
فيه الى اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان اما المذكورة لم يثبت
تفصيلية بل ابتداء كما في اما ان يفتلح (قوله صالحة للابتداء) اعترض
عليه بانه على تقدير ان يحمل يقولون كلاما مبتدأ بحسب الوصل بالواو لان
الفصل بوجه خلاف المقصود اعني انه خبر والراسخون واجيب باننا لم ننس ان الله عز وجل
خلاف المقصود لان الاصل في الواو العطف وعطف والراسخون على الله تعالى
كون يقولون خبر والراسخون فلا يوجب الوصل على هذا التقدير (قوله من غير
احتياج الى اعتبار آه) اعترض عليه بان لا ينسب حينئذ ان يكون أمثله
كل من عند ربنا قول من لا يعلم تأويل التشابه اذ المناسب بحال من يعلمه
ان يقول تأويله كذا وكذا بعد الايمان به فالانسب ان يقدر بعد قوله والراسخون
في العلم لفظه وغير الراسخين اى العلماء الغير الذين هم فيكون التدبير هكذا ولا
يعلم تأويله الا الله والراسخون وغير الراسخين يقولون آمنا به الآية ثبت على تقدير
الوقف على والراسخون في العلم الاحتياج الى حذف المبتدأ (قوله قالوا ولا)
ولهم وجوه اخر ذكرها في حاشية الكشف الاول انه لو وقف على الله
ولم يعطف والراسخون عليه بل ازبدى بيان حفظ الراسخين لكان المناسب
ان يقال واما الراسخون فيقولون الثاني انه لو لم يعطف عليه يلزم ان لا يثبت

من تشابه ابتغاء الفتنة بان يجريه على
للظاهر من غير تأويل ويؤيده ما روى
عن عائشة رضى الله عنها انها قالت
تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين ساء بهم
الله فاجذبوهم ابر بالخير من غير فصل
بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى
عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر
من القرآن الا آيات علمه اياها جبرائيل
عليه السلام فن قال انما افسر الجميع
فقد تكلف فيه عالم يكلف الرسول
عليه السلام وعن الرازي بله او قصد
ذلك لكان الايق بالنظم ان يقال
واما الراسخون في العلم وعن الخافض
ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير
احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ (وان
يجوز) اى تأويل التشابه (التأخير)
وهو مذهب العراقيين وائمة التفسير
واختار المعتزلة قالوا ولا الخطأ
بما لم يفهم لا يلىق بالحكم كخطأ
من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يلىق به
اذا قصد به فهم الخطأ كما اذا تعلق
بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر
فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخين حظ
في العلم بالتشابه سوى ان يقولوا آمنا
به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل
على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه
بحث لانه لو سلم ابتغاء فضل الراسخين
على غيرهم من هذا الوجه لكان لا يلزم

اشتغالهم بغيره وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا
لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبر من احد وهذا كالا جماع على عدم وجوب
التوقف في التشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع

لقا ويلهم ويا نالفساد تأويلهم ورد
بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى
نقل تأويل المشابهات عن الصحابة
والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه
انه كان يقول الراشدون يعلمون تأويل
المشابهة وانما ينزل تأويله وقد يقال
ان التوقف المماهون عن طلب العلم حقيقة
لا ظاهرا ولا باهرا انما تكلموا في تأويله
ظاهر الحقيقة فهذا يمكن ان يرفع نزاع
الفرقتين ورد بان هذا الاختصاص بالمشابهة
بل اكثر القران من هذا القليل لانه بحر
لا تنفسي عجابه ولا تنهي غرابه فاني
للشعر الفوضي على لآله والا حاطة
يكفه ما فيه ومن هذا قيل انه معجزة
المعنى ايضا (وقامه التزويل اي تنزيل
المشابهة (على) رأى (الاول) لتأهي
(ابتداء الراشدين) هذا جواب عارidan
الخطابي بما يفهم وان جاز عقلا فهو
بعيد جدا فلا يلحق بشأن الحكم تعالى
وتقدم من توضيحه ان فائدة تنزيل
المشابهة هو الابتلاء فان الراشدين في العلم
لا يمكن ان يتلاقوا بالامر بطلب العلم كمن له
ضرب من الجهل لان العلم غاية صمته
فكيف ينسلي به وانما قال ضرب
من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي
لا يعلم اشياء فلما سمع في الصلح نوع
من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل
نوع آخر وابتلاء الراشدين اعظم النوعين
بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر
من البلوى في تحصيل غير المراد واعهما

في قيد الرسوخ بل هذا حكم العالمين كلهم الثالث انه حيث لا ينحصر الكلام
في الحكم والمثابه مع ان ظاهر الآية الانحصار حيث قالوا اخر مشابهة
ولم يقل ومنه مشابهات لان ما لا يكون منضج المعنى وبهتدى العلماء تأويله
ورده الى الحكم لا يكون على عدم وضوح المعنى محكما ولا مشابها لان المشابهة هو
الذي لا يعلم تأويله الا الله على تقدير عدم عطف والراشدين عليه اربع انه يلزم
حيث ان لا يكون الحكم ام الكتاب بمعنى رجوع المشابهة اليه اذ لا رجوع اليه
ليست اراه تعالى بعله وفي كل من هذه الوجوه نظر تأمل (قوله فهذا يمكن ان يرفع
نزاع الفرقتين) وعين رفعه بوجه آخر ايضا بان يقال كل مشابهة يمكن ردها الى محكم
فان الراشدين لم تأويله كقوله تعالى نسوا الله فسيهم فانه مشابهة يمكن ردها الى قوله
تعالى لا يضل ربي ولا ضل وهو محكم لا يحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم
جزاء الدين وهو الترك والاعراض وكل مشابهة لا يمكن ردها الى محكم فالراشدين
لا يعلم تأويله كقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ابل من ساء قل انما علمها
عندي ربي (قوله كمن له ضرب من الجهل) قيد للمعنى (قوله نوع من الابتلاء)
اعني التوقف وحس النفس عن طلب العلم بالمشابهات (قوله نوع آخر)
اعني الامر بطلب العلم (قوله للمفرغ من اقسام التقسيم الثاني) اعني لما فرغ
من اقسام تقسيم اللفظ باعتبار دلالة المعنى وضوحا وخفاء شرع في اقسام
تقسيمه باعتبار استعماله فيه وهي اربعة حقيقة ومحاذ وصريح وكناية والمرئيل
والمفتول داخل في الحقيقة كدلالة الشارح وقد الاستعمال في تعريف المرئيل
بالصحيح والاولى فيه في تعريف الحقيقة مطلقا ليشمل الكل وقادة التقيد به
الاحترار عن الفاظ (قوله وهي اما فاعل بمعنى فاعله) بيان النسابة بين
المعنى القوي والاصطلاحي للفظ الحقيقة اعلم ان فعلا اذا كان بمعنى الفاعل
يلحقه تاء التأنيث في المؤنث لقرب الفعل من الفاعل الذي هو الاصل في حقوق التاء
واذا كان بمعنى المفعول فان كان غير جار على موصوف فكذلك تقول مرت
تسيلة بني فلان رفعا للانس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء
فان رجل قتل وامرأه قيل فلفظ الحقيقة اما فاعل بمعنى فاعله ما خوذ من
حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء فاعله بالخفض لان حق
من باب ضرب مجي لا زما بمعنى ثبت ومتعبدا بمعنى اثبت او من حققت الشيء فاعله
بالثقل من باب التفعيل مبالغة في المصباح فيكون معناها على تقدير كونها
بمعنى الفاعل هي الكلمة الثانية وعلى تقدير كونها بمعنى المفعول هي الكلمة

جدوى لآله اشق ولوايه (٢٧) (ل) اعلم لما فرغ من اقسام التقسيم الذي شرع في اقسام التقسيم الثالث

فقال (واما الحقيقة) وهي اما فاعل بمعنى فاعله من حق الشيء اذا ثبت

الثبتة في موضعها الأصلي وتأوها على تقدركونها بمعنى المفعول للنقل من الوصفية الى الاسمية عند الجمهور لالتأنيث لعدم الحاجة الى التأنيث لاستواء التأنيث والتذكير ولما كان الاصل في التأنيث هو التأنيث ذهب صاحب المفاتيح الى ان تأنيثها سواء كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول للتأنيث لان لفظ الحقيقة غير جار على موصوفه فلا بد فيه من التأنيث مطلقا والتذكير والتأنيث انما يستوي في فعل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه وههنا غير جار (قوله اي لفظ) وبه اشار اولوا الى ان الحقيقة من عوارض اللفظ لا المعنى وكذا المجاز ثم صرح بذكره لكنهما قد يطلقان وعلى اطلاق اللفظ على المعنى مجازا وهل هي من عوارض الذاتية او العرضية قلت من الذاتية لان منشأ لحوقها هو الاستعمال الداخل في حقيقة اللفظ فظهر منه ان اطلاق لفظي الحقيقة والمجاز على اللفظ حقيقة وهل هي حقيقة عرفية او لغوية قالوا عرفية في الكشف لفظ المجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز والعبور لان الكلمة اذا استعملت في غير موضعها فقد تجاوزت موضعها الأصلي ولهذا قيل انه حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوي فيه لان بناء الفعل للموضع او المصدر حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ المتشبه لا يكون الامحازا ولان حقيقة العبور انما تحصل في انتقال الجسم من مكان الى مكان فاما في الالفاظ فلا تثبت وانما يكون ذلك على سبيل التشبيه وكذا اللفظ الحقيقة في مفهومه مجاز لغوي وحقيقة عرفية ايضا لما ذكرناه من انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الشيء الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اول الوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق بعين هذه العلة ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موصوفه الأصلي فظهر انه مجاز واقع الى الرتبة الثالثة بحسب اللغة هذا كلامه بقي ههنا بحث وهو ان اللفظ ههنا اعم من المفرد والمركب من هذه الاقسام وقد تقرر ان وضع المركبات والمستقبات نوعي ووضع المفرد والجامد شخصي فان اراد بنا الوضع في التعريف المذكور هو الشخصى كما هو المتبادر يلزم خروج المركبات والمستقبات مع انها من افراد العرف وان اراد به النوعي يلزم خروج المفردات والجوامد وان اراد اعم منهما يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يراد عموم المجاز تأمل (قوله والمراد يا وضع) تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة (فسره في التلويح بكون العلم بالتعيين كافيا في فهم المعنى وفيه نظر لان الظاهر منه ان فهم المعنى موقوف على فهم التعيين والحال ان العلم بالتعيين موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

والمعنى مفعول من حققت الشيء اذا ثبت فيكون معناها الثابتة والمنتبة في موضعها الأصلي والتأنيث على هذا النقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفاتيح للتأنيث لانتها صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لامطلاقا (ها) اي لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اي معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او من غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلاة والاسد والكلمة والداية فالعبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة

بالنسبة على تصور الطرفين والتعيين نسبة بين الموضوع والموضوع له فليوقف
 فهم المعنى على فهم التعيين لزم الدور والجواب عن وجهين أحدهما أن فهم
 المعنى في حال إطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالموضوع وعن المعلوم
 أن ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في حال الإطلاق بل على فهمه
 في الزمان السابق فلا دور والثاني أن فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم
 بالموضوع وليس العلم بالموضوع موقوفاً على فهم المعنى من اللفظ بل على فهمه مطلقاً
 فتعريف الفهمان بحسب الإطلاق والتعريف كما تعارفاً في الجواب الأول بحسب
 الزمان فإن قيل هذا التعريف متعوض بوضع الحرف لانه يدل على معناه
 بغيره لا بنفسه قلنا ليس معنى قولهم الحرف مادل على معنى في غيره أن دلالة
 مؤشر وهذه بالغير بل معناه انه يدل بنفسه على معنى حاصل في غيره فإن اللام يدل
 بنفسه في التعريف الحاصل في الرجل ومن يدل بنفسه على الابتداء المضاف
 الى البصرة مثلاً (قوله حتى إن اتفق آه) قال الشريف في تعليلاته على
 التلويح هذا الكلام صحيح فإن اجتماع الأوصاف مطلقاً متف عادة ظاهر
 الأوصاف المتأخرة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه مساو
 بين الصيغتين في التعيد انتهى يعني لو حل الكلام على الفرض والتقدير لكان
 قسم الحقيقة والحجاز محمولا عليه لكنه لم يحل عليه في الحجاز فانه قال وكذا
 الحجاز قد يكون مطلقاً فانه ظاهر في التحقيق لا في العرض (قوله كلفظ الدابة
 في الفرس من جهة اللغة) فانه حقيقة لغوية في الفرس باعتبار الابه من افراد
 ما يدب على الارض لانه بهذا الاعتبار عين الموضوع له في اللغة ومحاول لغوي فيه
 باعتبار الابه من افراد ذوات الاربع فانه بهذا الاعتبار غير الموضوع له في اللغة
 اذ لم يوضع لفظ الدابة في اللغة لخصوصية الفرس كذا في التلويح واعتراض عليه
 الشريف العلامة بأن الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل
 في الموضوع وهو يقتضي تعدد المعنى وكون أحدهما موضوعاً للغة والآخر غير
 موضوع له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقاً ومحاذ
 فيه أذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموماً وخصوصاً وما قيل
 أن إطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فقلنا إطلاقه على العام الذي
 في الفرس لأعلى خصوصيته ففيه تسامح نشأ منه توهم التفاضل في هذا الكلام
 (قوله ولا يخفى أن قيد الحيئة معتبر آه) إشارة الى دفع ما قيل أن تعريف
 الحقيقة متعوض جماعاً ومعاً الماجعاً فلان لفظ الصلاة حقيقة ضرعية في الأركان

وفي الحجاز عدم الوضع في الجملة حتى أن
 اتفق في الحقيقة أن تكون موضوعاً
 للمعنى بجميع الأوصاف الأربع فهي
 الحقيقة على الإطلاق والألفاظ حقيقة
 مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع
 وإن كان محاذاً لجهة أخرى كالصلاة
 في الدماء حقيقة لغة محاذ شرعاً وكذا
 الحجاز قد يكون مطلقاً بأن يكون مستعملاً
 في غير الموضوع له بجميع الأوصاف
 وقد يكون مقيداً بالجهة التي بها كان غير
 موضوع له كلفظ الصلاة في الأركان
 الخصوصية محاذ لغة حقيقة مشافاً للفظ
 الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون
 حقيقة ومحاذاً لكن من جهتين كلفظ
 الصلاة على ما ذكرنا بل من جهة
 واحدة أيضاً لكن باعتبارين كلفظ
 الدابة في الفرس من جهة اللغة ولا يخفى
 أن قيد الحيئة معتبر والمعنى من حيث هو
 موضوع له فليستأمل

مع ان التعريف المذكور لا يصدق عليه بل يصدق عليه انه مستعمل في غير الموضوع له لان الموضوع له هو الدعاء واما معنا فلان لفظ الصلاة ايضا مجاز في الدعاء في الشرع مع انه يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له وهذا وارد بعينه في تعريف المجاز قد دفعه باعتبار قيد الحينية (قوله والاستعمال الصحيح) بالعلقة وضع جديد) اعترض عليه بان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذي قد تفرع عليه الاستعمال واجب بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع الاول ولك ان تقول معنى كلامه والاستعمال الصحيح بالعلقة دليل وضع جديد (قوله ويدخل فيه المنقول ايضا) اي كما يدخل المرتجل اعلم ان كلاما من المنقول والمرتجل قسم مقابل الحقيقة والمجاز لا داخل فبهما في الشهور لا يهملوا ان الله اذا اتمم حديث مفهوماه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان يتخلل فان لم يكن النقل مناسبة فمرتجل وان كان لها فان هجر المعنى الاول فنقول والاخرى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم مبني على تمييز الاقسام بالحينية والاعتبار دون الحقيقة لانهما في الحقيقة داخلان في الحقيقة فادخالهما في تعريف الحقيقة بعد اعتبار الحينية في تعريف الحقيقة والمجاز ليس كما ينبغي ثم المنقول اما شرعي او عرفي او اصطلاحي والمعنى المنقول اليه امان ان يكون من افراد المعنى الاول اولا وان كان الثاني فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في الثاني من جهة الوضع الاول وبالعكس من جهة الوضع الثاني كالصلاة فانها حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجازها الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له وغير موضوعا له باعتبار ما يباين انقسام كل من وضعه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم الى ستة عشر شعبا حاصلها من ضرب الاربعة الحاصلة من الوضع الاول في الاربعة الحاصلة من الوضع الثاني الان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحى او شرعي وكالمنقول الشرعي من شرعي وكالمنقول الاصطلاحي من اصطلاحى والعرفي من عرفي وان كان الاول كاللدابة لذوات الاربعة خاصة وهي في اللغة لما يندب على الارض فاطلاقها على افراد المعنى الثاني وهو المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول وهو المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان

(ويلاحظ فيه) اي في تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بالعلقة والاستعمال الصحيح بالعلقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التتبع من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولة انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي

باعتبار أنه من أفراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة
الوضع الأول فكان النقول حقيقة من وجه مجاز من وجه مثلا لفظ الدابة
في الفرس إن كان من حيث أنه من أفراد ما يلب على الأرض حقيقة لغة مجاز
عرفاؤه كان من حيث أنه من أفراد ذات الأربع فمجاز لغة حقيقة عرفاؤه
لفظ الدابة لم يوضع في اللغة للمعنى بخصوصه ولا في العرف للمطلق بإطلاقه فإن
قليل فعلى ما ذكرته يلزم اعتبار المعنى الأول في النقول فإن كان اعتبار لصحة
إطلاق النقول على أفراد المعنى الأول كما في الحقيقة فإن مفهومها يعتبر يصح
إطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم كلفظ الأسد في الحيوان المشهور
المخصوص لزم صحة إطلاق النقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود
المصحح واللام باطل إلا يصح إطلاق لفظ الصلاة بعد النقل إلى الأر كان
التخصص في كل ما يوجد فيه الدماء غير الأر كان التخصص وإن كان الصحة
إطلاقه على أفراد المعنى الثاني كما في المجاز فإنه يعتبر معناه الحقيقي لعرف العلاقة
بينه وبين المعنى المجازي فيصح إطلاقه على أفراد المعنى الثاني المجازي فهو
يسمى حجة لأن مجرد الوضع والتعيين للمعنى إليه كاف في ذلك وأيضا يلزم صحة
الإطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح كما يصح إطلاق المجاز
على كل ما يوجد فيه العلاقة فلما كان المعنى الأول في النقول مبهورا بالكلية
بحيث لا يطلق على أفراد من حيث هو كذلك وصار موضوعا للمعنى الثاني منزلة
بالموضوعات المتبادرة التي ليس فيها اعتبار المعنى السابق علم إن اعتبار المعنى
الأول ليس لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الأول ولا لصحة إطلاقه على المعنى الثاني
بل لا يوثق بهذا اللفظ من بين الألفاظ بالتعيين للمعنى الثاني فإن وضع لفظ
الدابة لنوايا الأربع أولى من وضع لفظ الجدة لا يلزم صحة إطلاقه حقيقة على
كل ما يوجد فيه ذلك التماسه فإن قيل المجاز في النقول وجود العلاقة بين
المعنيين وذلك يقتضي كونه مجازا فكيف يدخل في الحقيقة قلنا لا نسلم إن وجود
العلاقة يقتضي المجازية وإنما يقتضي المجازية استعمال اللفظ في غير المعنى
الموضوع له بناء على العلاقة والاستعمال في النقول ليس مبنيا على العلاقة
كما في المجاز حتى أنه لو استعمل في المعنى المقتضى له بناء على العلاقة يكون مجازا
لا متفولا (قوله وحكمها) لما عرف الحقيقة شرع في بيان حكمها أي أثرها
المرتب عليها ويستدل به عليها بذكرها له وجودها وذكر المصنف ثلاثا منها
وفي الثاني نظر من وجهين أحدهما أنه أرجح غير حكمها إلى الحقيقة التي

ولا يقال منقول لغوي لأن اللغة أصل
والنقل طاري عليه (وحكمها) أي
حكم الحقيقة (ثبوت) أي ثبوت
ما وضعت له (مطلقا) أي سواء كانت
عاما أو خاصا أمرا أو نهيا قوي أو لم يتو
(و) حكمها أيضا (امتناع نقبها) أي
الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عنه)
أي عما وضعت له ولا يقال الأب أنه ليس
باب ويقال للجد أنه ليس باب فإن قلت
فأوجه قوله تعالى في حق يوسف
عليه السلام حكايته ما هذا بشرا
إن هذا الأملك كرم

كانت عبارة عن اللفظ واصف النفي الى المعنى الحقيقي وقال المراد المعنى الحقيقي
والناسب لارجاع الضمير الى الحقيقة اضافة النفي الى اللفظ كما وقع في عبارة
بعضهم حيث قالوا اذا صح في اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ مجازا فيه كسلب
لفظ المجاز عن البليد واذا لم يصح في اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ حقيقة فيه
كلفظ المجاز بالنسبة الى الحيوان المعهود وقد يجاب عنه بان اللفظ لا يصح نفيه
عما اطلق عليه الا اذا لم تكن علاقة معتبرة فلا يصح نفيه عما اطلق عليه في المجاز
لوجود العلاقة فيه فلذا عدل المصنف عن عبارتهم واصف النفي الى المعنى
الحقيقي يعني ان صح في معناه الحقيقي عما اطلق عليه مجاز والا حقيقة والثاني
ان جعل عدم صحة نفي المعنى وصحته علامة معرفة للحقيقة والمجاز فاسد لاستلزامه
الدور لان عدم صحة النفي وصحته يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز فقال لا يصح
نفيه لانه حقيقة ويصح نفيه لانه مجاز ولوعرفا بهما زيم الدور والجواب عنه لزيم
الدور ممنوع لانه يجوز لهم ان يقولوا نحن نعلم يمين ان مدلول اللفظ نفي عما اطلق
عليه في صور ولا يعني في صور ولم نعم ايها يحمل على المجاز وماها على الحقيقة
واذا قيل المجاز ما يصح نفيه حصل العلم بالمجاز واذا قيل الحقيقة ما لا يصح فيه
النفي حصل العلم بالحقيقة فلا دور (قوله اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون
مجازا او مشتركا) يعني اذا تعارض بان يكون اللفظ حقيقة باعتبار احد مدلوليه
ثم يتردد الذهن في كونه حقيقة في مدلوله الآخر فيكون مشتركا او غير حقيقة
فيكون مجازا كما في لفظ النكاح في الوطئ والعقد فالجمل على المجاز اقرب الوجوه
بعضها باعتبار مفاصد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز والشارح
ذكر من كل منهما وجه واحد او قدم الفساد للاهتمام به ومن مفاصيده ايضا
انه قد يؤدي الى مستبعد من ضدا ونقيض فان اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين
كالقرء بين الطهر والحيض وبين النقيضين كلفظ النقيض بين كل واحد من طرفي
الايجاب والسلب ومنها ان المشترك يحتاج الى تعدد القرينة حسب تعدد
مدلولاته والمجاز الى قرينة واحدة ومن وجوه خواص المجاز انه ادل على قيام
المقصود فان قولنا اسد اعم دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع لانه كدعوى
الشيء بيبنة وبرهان ومنها ان لفظ المجاز قد يكون او جزا لان قولنا رأيت اسدا
في الحمام او جزا من رأيت رجلا شجاعا واما الوجوه التي يترجم بها الاشتراك على المجاز
فهي ان المشترك حقيقة فيطرد في استعماله في نظاره كالحكمة فانه يجوز استعماله
في جميع مفرداته واما اذا اراد به الرجل الطويل مجازا فلا يجوز استعماله في الشارة

قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والبالغة
لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رحمها) على الجازان لاستغنائه عن القرينة
الجارية واحتياج المجاز اليها (وان ترجم) المجاز (على المشترك) اعلم
ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا
او مشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه
حقيقة في الوطئ مجاز في العقد وانه
مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك
يحل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف
المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها
على الحقيقة ولان المجاز اغلب
من المشترك بالاستقراء فاللأن الحاق
الفرد بالاعم الاغلب

(و اما المجاز) وهو مقول من جاز المكان
يجوز اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في
غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها
الاصلي (فا) اي لفظ (استعمل في غير ما
وضع له).

فلا يطر دوالمطر خير ومنها ان المشترك حقيقة فيصح الاشتقاق منه وبه يجمع
الحال لتكثير المشتقات والتسعة اولى من المضيق ومنها ان المشترك يجوز فيه الجوز
باعتبار كل مدلوله فتكثر القاعدة بكثرة المجازات بخلاف المجاز الى غير ذلك (قوله
وهو مقول من جاز المكان) لا يخفى عليك ان اعتبار التماس في تسمية الشيء باسم
منه من الة الاقدام في المقام اليك والتسوية بين تسمية انسان له حرة باخر وبين
وصفه باخر فان اعتبار المعنى في التسمية لترجيح الاسم على غيره حال تخصيصه
بالمعنى واعتبار المعنى في الوصف لاحتياج اطلاقه عليه فان احدهما من الآخر
توضيحه على ما ذكره الشريف العلامة ان اعتبار المعنى في التسمية ليس لتصحیح
الاطلاق ذلك الاسم على المسمى والارام صحة اطلاق ذلك الاسم على كل ما يوجد
فيه المعنى لوجود المصحح بل لترجيح ذلك الاسم على غيره من بين سائر الالفاظ
للتسمية بذلك المعنى فان تسمية انسان له حرة مثلا باخر اولى من تسمية باسود
وكذا تسمية ذوات الاربع بالدابة اولى من تسميتها بالحيوان مثلا فاذا سمى انسان له
حرة باخر كان المسمى به ذاته المخصوصة به وكان اعتبار الحرة لترجيح تسميته
باخر على تسميته باسودا واصغر فتكون الحرة خارجة عن المسمى حتى اذا زالت
الحرة كان العلم باقيا على حاله والاعلى خصوصية ذاته بحيث لا يصح اطلاقه بهذا
الوضع على انسان آخر له حرة واما اعتبار المعنى في الوصف فليس لترجيح بل
لتصحیح اطلاقه على ما قام ذلك المعنى به فلفظا حرا اذا كان وصفا لم يعتبر في مفهومه
خصوصية ذات اصلا بل اعتبار ذات مامع خصوصية معنى الحرة فالحرة داخله
في مفهوم لفظ حرا وصفا بلا خصوصية ذات فيصح اطلاقه على كل ما قام به
الحرة مطلقا وكذا الحال في لفظ الحقيقة والمجاز فانهما اذا كانا اسمي جنس للكلمة
كان الثبوت او الالبات في الحقيقة والتجاوز في المجاز خارجا عن مفهومهما
غير صحيح لاطلاقه بذلك الوضع على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى غير تلك الكلمة
واذا كانا صفة لهما صح اطلاقهما على كل ثابت او مثبت ومنجا وفي موضع واحد فان
قيل ما تقول في نحو كتاب والاهما من قبيل الاسماء من قبيل الصفات اجيب بانهما
من قبيل الاسماء لانه اعتبر في مفهومهما مع خصوصية الذات خصوصية المعنى
ايضا وصار بذلك اقرب الى الصفات من نحو حرا علما فظهر ان اعتبار تناسب
المعنى في الاسماء على وجهين احدهما ان يكون خارجا عن المسمى كما اذا سمى من له
سحر باخر علما والثاني ان يكون داخل فيه مأخوذا مع خصوصية الذات نحو
كتاب والاه وان اعتبار المعنى في الصفات على وجه واحد وهو ان يكون داخل فيه ابدا

ما خوذ مع ذات مبهمة ثم الضابط ههنا ان ما اعتبر فيه ذات فاعلم خصوصية
المعنى فهو وصف وما اعتبر فيه خصوصية الذات فهو اسم سواء لم يعتبر فيه المعنى
اصلا كالنفس والحداد او اعتبر فيه معنى خارج عن المسمى سواء كان اسم جنس
كالحيقة والمجاز او علما كاحرار او على انه داخل فيه كالكتاب والاله والفرق بين
الاسماء الداخلة في معقوداتها المعاني وبين الصفات ان الاسماء توصف ولا بوصف
يعمل على عكس الصفات يقال له واحد ولا يقال شئ لله ويقال كذب كرم ولا يقال
شئ كذاب (قوله عند تعليق الحكم بالوصف) والمراد بالحكم هو الحكم بالمجاز
وبالوصف هو المستعمل فيما وضعه والمستعمل في غير ما وضع له (قوله) وحينئذ
لا ينقص الى لا جفأ ولا منه فان قيل ينقص تعريف المجاز بها لانهما استعمالا
في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له قلنا الكناية عند اهل الاصول ما استقر
المراد منه سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا فان استعمال في الحقيقة فهو داخل
في الحقيقة وان استعمال في المجازي فهو داخل في المجاز فلا اشكال واما عند اهل
اليان فهي ما استعمل في الموضوع له لانهما بل يشتمل منه الى كل منهما فلا اشكال
ايضا لانها لم تستعمل في غير ما وضع له اعني التزم بل قصد هوس استعمالها
في الموضوع له فان قيل ينقص جمعا للمجاز بالزيادة او النقصان كقوله تعالى ليس
كذلك شئ واسأل القرية ايجيب بان لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن فيه بطريق
الاشتراك والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتباره
استعماله في المعنى لا مطلق المجاز فلا يضر خروجهما عن التعريف المذكور
فان قيل اللفظ الزائد مستعمل لانه فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة
ان اللفظ انما وضع للاستعمال في معنى ايجيب باننا لا نسلم انه مستعمل للمعنى
بل غير مستعمل بمعنى والفرق ظاهر ولو سلم ذلك لكان لاننا لم نل استعمال
للمعنى يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له لان عدم المعنى ليس معنى بل
عدم محض في ان استعماله في معنى مطلقا وبتحقيقه ان معنى استعمال اللفظ
في المعنى طلب دلالة عليه وارادته منه فجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم
ذلك ولكن لا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ههنا ولا يصح ذلك
في اللفظ الزائد (قوله لان استعمال لفظ الصلاة مثلا في الدماء شرعا) اشارة الى دفع
انتقاض تعريف الحقيقة معنا وقوله ولا في الاركان اشارة الى دفعه جمعا
وكذا الحال في لفظ الدابة وقس عليه انتقاض تعريف المجاز ولا يفي عليك
ان الدماء هذا الانتقاض انما يظهر اذا كانت الحيثية قيد للاستعمال وانما

ولا يذهب ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا
من اعتبار قيد الحيثية وان حذف
من اللفظ لوضوحه خصوصا عند
تطبيق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية
فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له
من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ
مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير
ما وضع له وحينئذ لا ينقص تعريف كل
منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلاة
مثلا في الدماء شرعا لا يكون من حيث
انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له وكذا
استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه
من حيث انه من افراد ذوات الاربع
خاصة

وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعللاقة بينهما) اي لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها) اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيا عنها عن اهل اللسان او يكتفي بنقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجتماعهم على ان اختراع الاستعارات القريبة التي لم نسمع باعيا عنها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق ونسك الخائف بانه لو جاز العجز مجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق تحلة لتحويل غير انسان للمشابهة وشبهة التصيد للمجازرة واب التلبيس للاسيية والالزام باطل بالاتفاق واجب منع الالزام فان العلاقة مقتضية للصحة والخلف عن المقضي ليس بقادح لجواز ان يكون لما منع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقضي (وهي) اي العلاقة على ما عليه المحققون مضمرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة او مرسل لان السلافة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع

اذا كان قيداً للوضع ففيه خطأ تأمل (قوله) ويعتبر السماع في نوعها) تأمل انهم اتفقوا على ان كون اللفظ حقيقة لا يعرف لغز الواضع الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع لهذا المعنى لان دلالات الالفاظ على معانيها ليست بذاتية والالفاظ تختلف باختلاف الاماكن والامم ولكان اهتدى كل انسان الى كل لغة كما في دلالاتها على لفظها والالزام باطلاق فكذا للزوم فلا بد فيها من الموضوع او السماع من الواضع واختلفوا في المجاز قال بعضهم يشترق كل فرد منه الى سماع اهل المجاز فيه بهذه العلاقة وقال بعضهم يكتفي سماع نوع العلاقة ولا حاجة الى سماع افراد العلاقة بل تعرف الافراد بالتأمل في طريقه كاطلاق اسم للزوم على الالزام والسبب على السبب وعكسهما واحتجوا عليه بان آحاد المجاز لو توقف على السمع لتوقف اهل اللسان على السمع والنقل من الواضع في اختراع الاستعارات القريبة للتأويل المبرم تحقق المشروط بدون الشرط لكنهم لم يتوقفوا عليه بل اذا وجدوا العلاقة اصطفاه وان لم ينقلوا بان النقل والسمع او كان شرطاً في الآحاد لم يحتاج المجوز الى اظهار العلاقة لان الاحتجاج اليها لجواز الاستعمال واذا ثبت جوازها بالنقل لاجابة الى العلاقة المجوزة واحتج الاولون بوجود منها ما ذكره الشارح مع جوابه ومنها انه لو جاز اطلاق اللفظ في الآحاد بالنقل وسماع لكان اما قياساً او اختراعاً لان اطلاقه على هذا المعنى المجازي ان كان بسبب جامع بينه وبين معنى مجازي آخر موضح به يكون ذلك السبب هو المجوز لاطلاقه عليه وهو القياس وان كان لا بسبب وهو الاختراع وكلاهما باطلان اذ لا قياس ولا اختراع في اللغة (قوله) لما منع مخصوص (مخصوصية التحل) ونقص اهل اللغة على عدم جواز الاستعمال في تلك المواضع او عدم كفاية هذه العلاقة في هذه الحال (قوله) ليس جزءاً من المقضي) بل انما يكون جزءاً من العلة الثامنة اعني جملة ما يتوقف عليه المألوف (قوله) مضمرة في ثمانية) لما ذكره لابد في المجاز من العلاقة وفسرها بالاتصال فشرع في بيان طرق الاتصال والعمدة فيها الاستقرار وهي بالاستقراء يرتق الى خمسة وعشرين نوعاً اطلاق اسم السبب على السبب والكل على الجزء او اللزوم على اللازم او المطلق على القيد او الخاص على العام او حذف المضاف والعكس من كل منها او اطلاق اسم احد المتشابهين شكلاً او معنى على الآخر او اسم احد المجاورين على الآخر او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه او اسم ما كان او اسم الحال على الحال او اسم الله الشيء باسم الشيء على بدله او اطلاق الذكر في الانثى او الموم او اطلاق المملوك

باللام في واحد منكروا طلاق احد الضدين على الآخر والحذف والزيادة فبلغ
 خمسة وعشرين وهي مذكورة في الكشف مع امثلتها وحصر فجر الاسلام كلها
 في الاتصال حيث قال وطريق المجاز عندهم الاتصال بين شيئين صورة او معنى
 بلا ثالث لان كل موجود له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال
 بوجه ثالث وحصرها ابن الحاجب في المختصر في خمسة الشكل والوصف
 والكون والاول اليه والمجاورة وعم الشارح المحقق المجاورة بما يكون احدهما
 في الآخر جزأ او حلولا او مطروفا وبما يكونان في محل واحد او في محلين قريبين
 او في حيزين قريبين وبما يكونان متلازمين في الوجود او في الخيال او في العقل
 وحصرها المصنف في ثمانية احدها علاقة الاستعارة وهي المشابهة وباقيها
 علاقة المجاز المرسل وضبط صاحب التوضيح علاقة المرسل في ثمانية وعدها
 المقابلة وقد جعلها المصنف من علاقة الاستعارة (قوله بان ينزل التقابل
 منزلة التاسب) يعني ان وجه الشبه قديز من التقابل بين المشبه والمشبه به
 لا يشتركهما فيه بان ينزل ذلك التقابل منزلة التاسب بواسطة تمليج اوتهمك
 فيقال الجبان انه اسد وللجبل انه حاتم بان يشبه الجبان بالاسد والجبل بحاتم
 لتضاد وصفهما اعني الجبن والشجاعة والجل والسخاوة لان هذين الوصفين
 مشتركان في التضاد والتقابل فينزل تضادهما منزلة التاسب فيدعي ان هذين
 الوصفين يحدان فيشبه احدهم وصفه بالآخر تملجها واستهزاء فقوله بان ينزل
 التقابل منزلة التاسب اشارة الى جعل احد الوصفين عين الاخر ادعاء حتى ان
 هناك معنى واحدا مشتركا بين الموصوفين كما هو رسم الاستعارة والتشبيه (قوله
 على جزائهما) كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها (قوله للمعنى المجازي)
 الاولى ان يقول لسمى مجازي لان مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ لسمى معنى
 ومن حيث يحصل منه لسمى مفهوما ومن حيث وضع له اسم يسمى مسمى الان
 المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى اعم منهما والمقصود ههنا
 هو المسمى اي الافراد دون المعنى (قوله في بعض الازمان خاصة) يعني ان الاعتبار
 في المجاز بالكون حصول المعنى الحقيقي بالفعل لسمى مجازي في الزمان السابق
 على زمان وقوع النسبة لذلك المسمى وفي المجاز بالاول حصوله له في الزمان المتأخر
 عن وقوع النسبة وتمعن فيهما حصوله في زمان وقوع النسبة والالكان المسمى
 من افراد الموضوع له فلا يكون اللفظ مجازا فيه والتقدير خلافه ويلزم من هذا
 لاعتنا حصوله له في جميع الازمان لان زمان وقوع النسبة داخل في الجميع ولكبه

(او اعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة
 التاسب بواسطة تمليج اوتهمك كما في
 اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل
 كما في اطلاق البصير على الاعى
 او مشاكلة كما في اطلاق السئة على
 جزائها وما اشبه ذلك (و) اما غير
 المشابهة فيشذ اما ان يكون المعنى
 الحقيقي حاصلا بالفعل ولو في نظر
 المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان
 خاصة او لا فعلى الاول (ان تقدم) ذلك
 الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى
 المجازي وان لم يتقدم على زمان اتياع
 النسبة والكلم بالجملة فهي (الكون)
 عليه (و ان تأخر) عنه فهي
 (الاول) اليه

لا يمنع حصوله له في زمان ابتاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في نحو
 قتلت قتيلًا وعصرت خمرًا مجاز بالاول لامتناع حصول المعنى الحقيقي المعنى
 القتل والخمر للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة له اى نسبة القتل والعصر
 ضروريان الشخص لا يصير قتيلًا وقت صدور القتل من الفاعل ولا يصير العصر
 خمرًا وقت العصر بل يصير قتيلًا وخمرًا بعد صدور القتل والعصر منه ومع هذا
 صار ذلك المسمى قتيلًا وخمرًا حقيقة في زمان ابتاع تلك النسبة اى التكلم بالجملة
 لا امتناع في حصوله له في ذلك الزمان وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت
 البلوغ مجاز بالكون لامتناع حصول المعنى الحقيقي اعني اليتيم للمسمى المجازي
 وقت وقوع النسبة اعني ابتداء الاموال لهم اذ لا يتم بعد البلوغ ومع هذا صار ذلك
 المسمى يتيما حقيقة في زمان التكلم لحصول التكلم بها في زمان اليتيم فظهر منه ان
 زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي غير زمان وقوع النسبة في المجاز
 بالكون والاول ولا يجوز اجتماعهما ~~والاول لا يكون مجازا~~ ولهذا قيد زمان
 حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي بالبعد ثم قال ان زمان
 حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي ان تقدم على زمان وقوع النسبة
 للمسمى المجازي فالمجاز بالكون وان تأخر عنه فالمجاز بالاول اذ لو كان
 المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة اوفى جميع الازمنة
 لم يكن مجازًا بالكون ولا بالاول وان لم يكن حقيقة ايضا في قوله وان لم يكن
 حقيقة زد على التوضيح حيث قال فان كان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى
 المجازي حين زمان وضع اللفظ لمحصل فيه كان اللفظ مستعملًا فيما وضع له
 والمعتبر خلافه فقد حكم بكونه حقيقة واوضحه في تعليقه عليه بلن المجاز
 بالكون او الاول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ المذكور في قولنا حين زمان
 وضع اللفظ آه هو نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة
 ودلائلها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى المجازي في حال تعلق
 الحكم به ووقوع النسبة له في مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرًا وضع
 الكلام على ان تكون حقيقة اليتيم حاصله لهم وقت ابتداء الاموال اياهم وحقيقة
 الخمر حاصله حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الجملة كما هو مقتضى
 وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازًا بل حقيقة فيجب ان يكون في زمان سابق ليكون
 مجازًا باعتبار كون اوليها ليكون مجازًا بالاول وان كان في الفصل فالمراد
 باللفظ المذكور نفس الفصل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته ~~فان قلت~~ يكتب

زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فعني حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان فعني
جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو
مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان
الفعل حقيقة لا مجازا لو اذ قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يأول اليه
فعني حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر
عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئة اذ لو كان حاصله في الزمان الماضي
لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى
في صورتين مغاير الزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا
خلاصة كلامه واعتراض عليه التقاضي بوجوه الاول انه اراد بالمعنى الحقيقي
في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمعنى في الاسم
ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي كالشخص الذي يصير قتيلا بهذا الفعل
في قتل قتيلا وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق
اولا مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما
المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق اولا حق ولا معني لحصول
الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالضارع
وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه
وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة
لفظ احدهما للآخر لامن باب المجاز بالكون او الاول فعلى هذا تكون الاستعارة
في الفعل على قسمين احدهما باعتبار المعنى المصدرى مطلقا والآخر باعتبار
تقييده بالازمنة فيكون اصل المعنى موجوبا فيهما والثاني ان حصول المعنى
الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة
لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق
الداية على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض والثالث ان الحصول
بالفعل ليس بلازم في المجاز فلو بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خرا
فانقرب في الحال فانه مجاز باعتبار الاول مع عدم حصول حقيقة الحكم للمسمى
بالفعل اصلا وكذا المجاز بالكون يكفي فيه توهم الحصول هذا لما اشار
الى دفع الاعتراض الثالث بقوله ولو في نظر الحكم والى دفع الثاني بقوله وان لم يكن
حقيقة ايضا والى دفع الاول بعدم تعرضه لما يشترط في المجاز بالكون
والاول في الالفاظ القول وبعد فيه نظر لان الظاهر من كلامه ان عدم حصول

المعنى الحقيقي للمسمى في زمان وقوع النسبة شرط في المجاز بالكوت والاول
 وبه صرح الشريف في تعليقاته وان حصوله في ذلك الزمان ينافي المجازية
 وان لم يوجب الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا مقوض بقولك قلت هذا المعنى
 امس قلته مجازا بالكوت مع ان المعنى الحقيقي وهو الحياة حاصل للمسمى المتعار
 اليه في زمان وقوع النسبة وهو القتل فكيف يصح ان يكون شرطه وصكه
 يتنافى حصوله له فيه المجازية وكيف يصح قولهم يمتنع اجتماعهما ثم اقول
 ان المجاز الاول على نوعين كما ذكره الشريف في حاشية الكشف لحد همتنا
 ان يكون بطريق المصارفة كما في قتل قتيلا ومرض المريض وتصل المصلحة
 ونحوها وثانيهما ان يكون بطريق الصبرونة كما في عصرت خيرا وقوله تعالى
 ولا تطعوا الاطعاجا كقوله والفرق بينهما انه لا بد ان يكون الشخص قتيلا او مريضا
 لوجه الثاني منصفنا بالمعنى الحقيقي للمجاز عقيب يتعلق بالنسبة الى القتل والمرض
 والضلالة بل لا ريب بخلاف النوع الثاني فانه لا بد فيه ان يكون الانصاف بالمعنى
 الحقيقي هو عقيبا من تعلقي النسبة فان الانصاف بالمجازية في الجور والكفر مترادف
 عن ضمان تعلق المصير بالعصير والولادة بالولد فاشار الشارح بالثابتين الى
 هذين النوعين لكن الحقيقة انه لا مجاز في النوع الاول بل هو حقيقة فان القتل
 مثلا لما يقع على الشخص المقتول بهذا القتل لا على الحي حين هو حي ولا على
 المقتول بقتل آخر قبل هذا القتل فالمعنى قتل قتيلا بهذا القتل اي اوقعت القتل
 على شخص مقتول بهذا القتل فصار قتيلا به في زمان وقوع القتل وانصافه
 بالمعنى الحقيقي واحد فلا يتصور فيه تقدم زمان وقوع النسبة على زمان حصول
 المعنى الحقيقي للمسمى المجازي حتى يكون مجازا بالاول ولا تأخر عنه حتى يكون
 مجازا بالكون وصحكتنا في نحو مرض المريض (قوله كما في استعارة الاسد
 للرجل الشجاع) فان قيل قد نفردت معنى المجاز على الاتصال من اللزوم الى
 اللازم ولا يخفى عليك ان الرجل الشجاع ليس بوصف لازم للاسد اللزوم بل
 اللازم هو الشجاع وهو ليس بعينه فلا تصح الاستعارة اجيب بان صحتهما
 متبعية على التفرقة بين المعنى المجازي والمسمى المجازي فالمعنى المجازي في نحو
 رأيت اسدا في المنام هو الشجاع والمسمى المجازي هو الرجل الشجاع ولفظ
 الاسد مستعمل مجازا في المعنى المجازي لكن لا من حيث نفسه بل من حيث
 وجوده في فرد منه وهو المعنى المجازي اقول هذا الجواب يشعر ان الاختصاصة
 في إطلاق اللفظ على المعنى المجازي اي اللازم وليس كذلك بل الاستعارة

اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان
 او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا
 الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا
 الياسي في قوله تعالى واقتوا الياسي
 اموا انهم مجاز وقت الابتاء لانه وقت
 البلوغ وان كانوا يتسمى حقيقة حال
 التكلم بالاسد

وكذا القتل في قتل قتلا والخمر
عصرت خرا مجاز وان صار المسي
في زمان الاخبار فتبلا وخرا حقيقة
بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه
يتبلا ولا شرب العصب اذا صار خرا فانه
حقيقة لكونه يتبلا عند الخلف وخرا
عند العصب (و) على الثاني ان كان
حاصلا له بالقوة فهي (الاستعداد) والا
فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل
بوجه ما فلا علاقة بينهما (و) ان كان
خاما ان يكون احدهما جالا في الاخرى
حاصلا فيه سواء كان حصوله حصول
العرض في الجوهر او الجسم في المكان
او غير ذلك كحصول الرحة في الجنة
وذلك مثل استعمال اليد في القدرة
نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طول
ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع
للمكان المطمئن في الفضلان او حلولهما
في محل واحد كاستعمال الحياة في الايمان
الحالين في الشخص او حلولهما في محلين
مقتار بين كاستعمال رضى الله في رضى
رسوله او حلولهما في حيزين مقتار بين
كاستعمال البيت في حرمة بدليل قوله
تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم
فهي (الحلول) المتناول للاقسام المذكورة
(و) اما ان يكون احدهما جزءا للآخر
كاستعمال الركوع في الصلاة واليد فيما
وراء الرسخ او في حكمه فيدخل فيه
فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صور
حصول المطلق على المقيد وعكسه
كاستعمال الرسخ في الانف

في اطلاقه على السمي المجازي لازمة الازم ومعنى قولهم الاستعانة اطلاق اسم
اللزوم على الازم اطلاقه على ما صدق على الازم (لازمة الازم) قوله بخلاف
قولنا اكرم الرجل آء دفع بما توهم ان الظاهر ان يكون يتبلا وخرا في هذين
الثانين مجازا بالكون والاول كما في الثالين السابقين لان المراد باليتيم هو الرجل
والخمر هو العصب مع انه ما حقيقة فاجاب بان الخلف والمصير جعلهما حقيقة
ولامنع من جعل المعنى حقيقة وانما النع من جعل للماهية ماهية (قوله فهي
الاستعداد) كقولك مسكر الخمر اريقت (قوله اى حاصلا فيه سواء كان آء)
اشاره الى ان المراد بالخلول ههنا ليس ما اصطلي عليه الحكماء بل اعم منه (قوله
وذلك مثل استعمال آء) اشارة الى جواز استعمال كل من الرحة والجنة
في الآخر مجازا له بعلاقة السببية الضرورية كاستعمال كل من اليد والقدرة
في الآخر بهذه العلاقة كما في شرح الخفص وفي حاشية المختصر للا بهزي
استعمال كل من اليد والقدرة في الآخر بعلاقة الحلول وهو المناسب لما ذكره
الشارح (قوله ويدخل فيه) اى في كون احدهما جالا في الاخر كاستعمال اليد
الغائط الموضوع للمكان المطمئن في الفضلا الخارجة من الانسان لما بينهما من
علاقة اللزوم عرفا لان قضاء الحاجة عرفا لا يقع الا في المكان المطمئن (قوله
كاستعمال البيت في حرمة) اى قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة
الاية (قوله كاستعمال الركوع في الصلاة) مثال لاستعمال الجزء في الكل وقوله
واليد فيما وراء الرسخ مثال لعكسه (قوله او حكمه) الضمير زاجع
الى الجزء (قوله كما في صور حل المطلق آء) كحمل الرقة على الرقة المؤمنة
(قوله كاستعمال الرسخ في الانف) فان الرسخ مقيد بكونه انف من سون من
الحيوان والانف مطلق وفي الفتح الرسخ موضوع لمعنى الانف مع قيد ان يكون
انف من سون وقد يستعمل استعمال الانف من غير زيادة قيد بالقرآن كقول
الحجاج * فاجاوهم سنا مسرجا فان نسبتهم الى الانسان قريبة على كون المراد به
مطلق الانف فان قيل ان هذه النسبة مما تامل على ان المراد به انف الانسان
لامطلق الانف فكان من قبيل استعمال المقيد بقيد في المقيد بقيد آخر فانه
الخصوصية انما تستفاد من القرينة لامن نفس الكلمة بل التاكيد نفسها
مستعملة في المطلق الموجود في ضمن الرسخ ثم استفيد من نسبتهم الى الانسان
تلك الخصوصية اذ لو لم يكن مطلقا لم يكن نسبتهم الى الانسان وجه فان قيل ان
صاحب الفتح ذكر ان الانف والرسخ مشتركان في الحقيقة وهو العصب والمعروف

والمشتر في شقة اللسان فهي (الجزئية) والكلمة واكتفى بالجزئية للتصايف بينهما (و) اما بان يكون
احدهما سببا للآخر والاخر مسببا عنه ﴿ ٤٣١ ﴾ اما باتجاه الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث وعكسه ومن السببية

استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال
الموت في المرض والجرح والضرر
المهلكة واما باتجاه الغائية كاستعمال
الخمر في الغيب والعهد في الوفاء ومنه
قوله تعالى انهم لايمان لهم فهي
(السببية) والمسببية (و) اما ان يكون
احدهما شرطا للآخر والاخر مشروطا
به كاستعمال الايمان في الصلاة
والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم
في العالم والمعلوم او كونه الله كاستعمال
لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله
تعالى واحصل لي لسان صدق
في الآخرين اي ذكر احسنا فهي
(الشرطية) الشاملة للآلية اعلم ان
هذه العلاقات يجوز اجتماعها
باعتبارات مثلا اطلاق الشفر على
شفة الانسان يجوز ان يكون
استعارة على قصد التشبيه في اللفظ
وان يكون مجازا مر سلا من
اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد
على المطلق واطلاق الخمر على الغيب
يجوز ان يكون للسببية الغائية وان
يكون للاول اليه وعلى هذا فقس
(لغويا كان المجاز او شرعيا) يعني
كما يجوز المجاز في الاسماء الغوية اذا
وجدت العلاقات المذكورة بين
معانيها كذلك يجوز في الاسماء
الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع
من تلك العلاقات بحسب الشرع بان
يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر

ويترقان بالتصايف احدهما بالاختصاص بالانسان والاخر بالاختصاص
بالرسوليات فهذا نصريح بان الالف مقيد ايضا لامطلق فلا يكون استعمال
الرسول فيه استعمال المقيد في المطلق قلنا هذا بناء على الاستعمال الظاهري
فانه في الاستعمال مقيد بالاختصاص بالانسان بحسب القرينة وكونه مطلقا
بحسب اصل وضعه فلا منافاة (قوله والمشتر في شقة الانسان) الاول ان يقول
في الشفة بغير اضافته كما في الفتح فانه قال المشتر موضوع للشفة مع قيدان
يتكون شفة بغير وقد يستعمل استعمال الشفة فتقول فلان غليظ المشتر في ضمن
قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لا الضرع انتهى فان المراد بالمشتر المضاف اليه
الغلظ هو مطلق الشفة لا المقيد بكونه شفة بغير وانما اضافته الشارح الى الانسان
لاستعماله فيه لانه مقيد بكونه شفة الانسان والا يكون من قبيل استعمال
المقيد بقيد في المقيد باخر (قوله كاستعمال النبات في الغيث) كما في قوله
امطرت السماء نينا وعكسه كما في قوله لهم ولها الغيث (قوله استعمال الدم
في السببية) كما في قوله لهم ولان كل الدم اي الدية التي سببها الدم (قوله المهلكة) قيد
للقائمة (قوله كاستعمال الخمر في الغيب) كما في قوله تعالى اني اعصر خمر
فان المراد به الغيب والخمر علة غائية له اعلم ان تفسير الخمر ههنا بالغيب هو الموافق
لما ذكره في الكشف وهو الظاهر ومنه ظهر ضعف تفسير التفتازاني في شرح
التلخيص بالعصر لان العصر لا يتعلق بالعصر بل يتعلق بالغيب (قوله ومنه
قوله تعالى انهم لايمان لهم) فان المراد بالايمان هنا هو الوفاء بالعهد لا نفس
الايمان والعهد فان الوفاء سبب غائي لليمين فكان من قبيل استعمال السبب
في السبب العائلي (قوله ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات) لورثك
قوله باعتبارات لكان اولى كما تركه في التلويح لان اجتماع نواع العلاقات ليس
بالاعتبارات والحقيبات بل بذواتها وانما تميز وتباين بالاعتبار والحقيبات
نأمل (قوله لغويا كان المجاز او شرعيا) اشار الى رد من زعم ان المجاز
لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والكاح وغيرهما فتمسكا بان
هذه الالفاظ انشأت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهي اللسان
فكان كسائر افعالي الجوارح ومن فعل فعلا واراد ان يكون فاعلا لفعل آخر
لا يكون له ذلك فكذلك هذه الافعال وانما يدل المجاز في الالفاظ التي هي من
باب الاخبار والامر والتعني ونحوها وذهب العامة الى ان المجاز يجري
في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة والمجاز

واستعملوه في كلامهم وعرف طريقه بالتأمل والنظر كان اذا منهم المجاز لكل
 متكلم منهم لومن غيرهم ممن عرف طريق المجاز كالشاعر متى وضع عليه كان
 ذلك اذا ناسه بالقياس لكل من فهم طريق القياس وقولهم انها انشأت وافعال
 الجارية والمجاز لا يجري الا في الاخبار والالفاظ قلنا لانسلم ان المجاز يخص
 بالاجزاء بل يجري في الانشاء ايضا وان الالفاظ الشرعية وان جعلت انشأت
 شرعا لكنها لم تخرج عن ان تكون كلاما والمجاز جار في الكلام كله اذا وجد
 طريقه وطريقه هو الاتصال الصوري في المجاز المرسل والمعنوي في الاستعارة على
 ما ضبطه فخر الاسلام وذلك الاتصال ليس بخص بالمحسوسات والالفاظ الغوية
 بل قد يوجد بين المعاني الشرعية والفاظها لكنه يعتبر في اللغة بحسب اللغة
 وفي الشرع بحسب الشرع ولذا قال المصنف بحسب الشرع ثم فسر بقوله بان
 يكون تصرفان شرعيان اشارة الى ان العلاقة معتبرة في الشرعية بحسب الشرع
 كما اعتبرت في اللغة بحسب اللغة ثم قال يشتركان في وصف لازم بين اشارة الى
 علاقة الاستعارة في الشرعيات وهي الاتصال المعنوي ثم عطف عليه قوله
 او يكون معنى احدهما سببا اشارة الى علاقة المرسل وهو الاتصال الصوري
 وفي الكشف ان الاستعارة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في الشرعيات
 بالحوارة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري لانه
 لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى
 المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب ومعنى المعلول ليس كذلك
 فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال
 المطر بالسحاب والعتق بالمطر من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروعات
 بالمعنى الذي شرعنا له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي ونظير
 الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المنفعة فايها جازية
 للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء
 ومعنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنفعة ونظير الثانية
 استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى
 الوكالة نقل ولاية التصرف من ذمة الى ذمة ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال
 معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من
 حاجة الميت فتجاوز استعارة احدهما للاخر على ما وقع في القرآن بوصيكم الله
 في اولادكم اي يورثكم هذا كلامه حاصله الاستدلال بوجود العلاقة بحسب

الشرع في الشرعيات صورة ومعنى كما في المحسوسات على جواز التجاز
والاستعارة في الشرعيات واستدل عليه فخر الاسلام بوجه آخر حاصله ان
التجاز في الشرعيات مجاز في اللغويات في الحقيقة تقريره ان حكم الشرع متعلقا
بلفظ شرع سياله اوعله لا يثبت من حيث يعقل الا باللفظ دال عليه لغة وكل
ما دل عليه اللفظ لغة فهو من اللغويات فحكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سياله
اوعله من حيث يعقل من اللغويات فالتجارات الجارية فيها في اللغويات اما
الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان تعلق حكم الشرع بما جعل سياله على
شعرين تعلق بدرك باعقل قبل ثبوت الشرع بان كانت في اللغة لذلك اللفظ دلالة
على ذلك الحكم كتعلق الملك بالبيع والهبة والحل بالنكاح ولهذا لا ينكر احد
من اهل الملك ثبوت الملك والحل بها وتعلق لا يدرك بالعقل بان لا دلالة لذلك اللفظ
على ذلك الحكم قبل الشرع لغة كتعلق وجوب الحد بالذف وشرب الخمر
وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج سائبا بهما وكلا متنا في جواز الاستعارة
والمجاز فيما يعقل بينهما الاتصال لغوي وهو القسم الاول لا فيما يتعلق بينهما
لغة فانه لا استعارة فيه ولا شك ان ذلك من اللغويات على ذلك التقدير فالاستعارة
فيه استعارة في اللغويات (قوله اي كاستعمال اللفظين آه) لو قال والمراد
بهما نفس لفظهما لافهما فمفهومهما ولا مصادق عليهما لكان اظهر تأمل (قوله
كيف شرع) في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لصدرية في الاصل وان
انتسخ عنه مفهوم الاستفهام في مثل هذا الموضع والمعنى بالاتصال في المعنى
المشروع الذي شرع متكفا بكيفية مخصوصة (قوله فان الهبة وضعت للملك
الرقبة) لامة للغاية والغرض لاصلة الوضع ولهذا قال في التلويح ان الهبة
عقد موضوع في الشرح لاجل حصول ملك الرقبة وكذا الالم في قوله النكاح
ملك المتعة قال في الغرب اصل النكاح الوطئ ثم قيل للزوج نكاح مجاز والامه
سبب للوطئ المباح وقولهم النكاح الضم مجاز ايضا الا ان هذا من باب تسمية
السبب باسم السبب والاول على العكس منه وقيل انه حقيقة في الضم مجاز
في العقد الوطئ وقال في المصباح ويؤيده انه لا يفهم العقد ولا الوطئ منه الاقرينة
(قوله في عقد عتدها) يعني لما ثبت ان لفظ البيع والهبة قد وضعا للملك الرقبة
وكل ما هو كذلك فهو سبب لملك المتعة ثبت ان نكاح غير الرسول عليه السلام
يعقد بلفظ البيع والهبة كما انعقد نكاح النبي عليه السلام بالهبة لاتصال
السببية بينهما الصحيحة لاطلاق احدهما في الآخر لكنه انما يعقد بالهبة فاذا اطلب

إذا كانت النكوة حرة حتى لو كانت أمة تثبت الهبة وعند الشافعي لا يشهد الألفاظ النكاح والزوي بقوله فعلى خالصة لك ولأنه عقد شرع لمصالح مشتركة كالسبب وعدم

القطاع التسل والاجتناب عن الزنا

والزواج منها النكاح فقالت وهبت نفسي حتى لو طلب منها المأنا والمكمن من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الرجل لا يكون نكاحا لو قال ابوالنبت وهبت بنيتي منك لعمدك وقبل الرجل لا يشهد النكاح كما في الفتاوى لأن انعقاد النكاح بالهبة مجاز فكما لا بد في المجاز من قرينة على المعنى المجازي كذا لا بد فيه من انتفاء قرينة دالة على إرادة غير ذلك للمعنى المجازي ولم تنف في هاتين الصورتين بل وجدت قرينة دالة على إرادة غير معنى النكاح وهل يشترط فيها النية في التقرير نقلا عن بعض الفتاوى أنها شرط في النكاح بلفظ الهبة وردته في الكشف وقال ما طفت بهذه الرواية وفي التلويح لاحاجة إلى النية فيها لأن محل متعين لهذا المجاز لثبوتها عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بلفظ العتق فإنه يحتاج إلى النية لإصلاح محل للوصف بالحقيقة وهل يشترط القرينة فيها في الزبيعي أن كل لفظ موضوع لتلك العين يشهد به النكاح أن ذكر المهر والأقبالية وهذا يدل على اشتراط القرينة عند عدم النية وفي فتح القدير لا يشترط فيه النية ذكر المهر أو لم يذكر وتحقيق هذا مذكور في شرحنا على الأشباه (قوله كنعكاه بلفظ الهبة) فيه رد على بعض الشافعية من أن النكاح بلفظ الهبة في حقه عليه السلام هبة لا نكاح فلا يشترط فيه شروط النكاح ولا يلزم ما زعم النكاح وهذا لأن الهبة تملك رقبة المال وتملك رقبة المال في غير المال لا يضر والحره ليست بمال فلا يشهد به (قوله فلا يضر لو كانت أمة تثبت الهبة) لأنه كان العمل بالحقيقة لقابلية المحل (قوله فلا يضر عدم دلالتهم على الملك) إذ لا يجب رعاية المعنى اللغوي والمناسبة بين الاسم والمسمى في الأعلام لأنها تعقل وضعا لا بمعناه لأن الاسم الموضوع للشيء يدل عليه سواء عقل معناه أو لم يعقل فإن الحقائق تثبت سمعا من غير تعقل معنى الأبرى أن الإنسان القصير قد يسمى طويلا فإذا لم يجب رعاية المعنى اللغوي لا يضر عدم دلالتهم على الملك لا يقال أن رعاية المناسبة بينهما وإن لم يجب إلا أنها أولى كما تقدم فقوله فلا يضر عدم دلالتهم على الملك إنما يصح جواز انعقاده بلفظ النكاح والزوي لا بالأولوية لأننا نقول المقصود هنا إثبات الجواز للأولوية (قوله اعلم أن هذا الاعتبار) أي اعتبار البنية والمسببية به بين البيع والهبة والنكاح هذا إشارة إلى دفع ما ذكره في شروط الردى من أن ملك المتعة على نوعين ملك متعة يثبت بالنكاح وملك متعة يثبت بملك الميم والأول يستلزم ثبوت ملك الطلاق والإبلاء والظهار ونحوها والتي في

وتحصيل الإحصان واستمداد كل منهما في العيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج وأفاد بالدلالة على هذه المقاصد لكونه ميثاقا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح العيشة والتلقيح على وجه الانحصار دون غيرهما قلنا عن الأول خلوص المجاز واختصاصه بمحضرة الرسول عليه السلام في غاية البعد فالمراد إما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه السلام مع وجوب المهر أو خلوصه إليه واختصاصها به عليه السلام إذ لا يحصل ازواج النسي عليه السلام لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه أمهاتهم وعن الثاني أنا لا نستعمل أن شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها ونما هي ثمرات ترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون المطلق بيده لأن مزيل الملك ليس إلا المالك وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه أولى فإن قيل فينبغي أن لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهم على الملك قلنا إنما يصح بهما لأنهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر

عدم دلالتهم على الملك وأما البيع فإنه مثل الهبة في إثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض

فيكون أنسب بالنكاح

يستلزم

يستلزم جواز زواله بالإخراج عن الملك بالبيع والهبة والاعتاق دون الطلاق
والإبلاء والظهور واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فكان ملك
الرقبة الثابت بالبيع والهبة سببا لملك متعة غير متعة النكاح فلا يصح ذكر البيع
والهبة وإرادة النكاح باعتبار السببية وإنما يصح باعتباره الاستعارة وهي إطلاق
اسم أحد المتباينين على الآخر لا شرا كهما في لازم مشهور وهو إثبات الملك
وهو أقوى في البيع والهبة مما في النكاح فصحت الاستعارة بينهما وحاصل
ما ذكره الشارح من الدفع أن الانسحاب يجب في المجاز باعتباره السببية أن يكون
المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجوز بحسبه حتى يراد بالغيث مجازا
جنس النبات سواء حصل بالغيث أو غيره وفيما نحن فيه أن كلامنا من البيع والهبة
سبب جنس ملك المتعة فعلى هذا القول أن اشترى عبدا فهو حر وأراد الملك فملكه
هبة أو ارثا فيعتق لأن الشراء سبب جنس الملك وعلى تقدير لزوم كونه سببا للمعنى
المجازي بعينه لا يعتق وإجاب في الكسب والقبر عن أصل الاعتراض بأن
ملك المتعة هو ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف في ذاته بالنكاح وملك
اليمين والتعاقب إنما هو بالاعتبار فانه من حيث كونه مقصودا كافي للنكاح
يستلزم أمورا ومن حيث وقوعه تبعاً لملك اليمين يستلزم أمورا أخر مع كون
الذات متحدة والاستعارة ثابتة بالإتصال فإذا كان ملك الرقبة سببا لملك المتعة
المحدد بالذات حصل الاتصال من هذه الجهة فجازت الاستعارة فإن قيل
كيف تصح الاستعارة بإطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر مع قصر محهم
أن الاستعارة إطلاق للفظ على اللازم الذي هو صفة الملزوم قلنا الاستعارة ليست
في إطلاق الملزوم على اللازم بل على المبين لإرادة اللازم كإطلاق الأسد على
الرجل لكونه شجاعاً وإطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبناً للملك والمثبت للملك
لازم خارجي صفة للهبة (قوله ثم إن كانت الإصالة آه) لما ذكر أن المجاز جاز
في لغوي والشرعي لوجود العلاقة فيهما ومثل لكل منهما ما لا يختلف فيه
الشافعي إرادان يذكر أن بعض العلاقة إنما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من
جانب واحد إشارة إلى أن العلاقة في المثال المذكور من إيهما كانت وإلى جواب
نقض ورد من طرف الشافعي أما النقض فلأنه لو جاز إطلاق اسم البيع والهبة
على النكاح مجازاً بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب لجاز العكس أيضاً
بأن يقول للمشتري أنكنت هذه الجارية ذلك ويقول المشتري قبلت واللازم باطل
بالاتفاق فكذا الملزوم وأما الملازمة فلأن الاتصال الذي ذكرتم قائم بالطرفين

اعلم أن هذا الاعتبار إنما يصح إذا لم يجب
في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى
الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل
بحسبه حتى يراد بالغيث جنس النبات
سواء حصل بالظن أو غيره وأما إذا وجب
ذلك فلا يصح ههنا الاعتبار بالاستعارة
وهي إطلاق اسم أحد المتباينين على
الآخر لا شرا كهما في لازم مشهور وهو
في أحد هما أقوى وأعرف كإطلاق
الأسد على الرجل الشجاع فههنا معنى
النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع لكهما
بشتر كان في إثبات الملك وهو في البيع
أقوى وهكذا حكم الطلاق والعاق كما
سأقي (ثم إن كانت الإصالة والفرعية
من الطرفين جاز المجاز منهما) اعلم أن
معنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى
اللازم ومن المشهور المقرر أن معنى
اللازم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع
الانفكاك فالملزوم أصل ومشروع من
جهة أنه الانتقال واللازم فرع وتبع
من جهة أن إليه الانتقال

فان كان اتصال الشئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا (كاسب وسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج السبب اليه وانما عليه والسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة العائية والعائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انه في الذهن علة لفاعله ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام على ما كية والاسباب على آلية فيجوز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكك عبدا فهو حرة فاشترته مفرقا فقال عتبت بالملك الشراء بطريق اطلاق السبب على السبب صدق ديانته وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكك ويعتق في قوله ان اشتريت فصدق ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عتبت الملك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب صدق ديانته لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا

لان الشئ لا يتصل بغيره الا وذلك الغير متصل به قاما الجواب ان الاتصال الصوري في الشرعيات نوعان كامل ناقص والكامل اتصال الحكم بالحكم بالعلة لان الاتصال هنا بطريق الايجاب والاثبات بالذات فيكون اتم ثبوت في الطرفين والناقص اتصال السبب به وهو سبب محض له ليس بعلة لان الاتصال هنا بطريق الافضال لا الايجاب فيكون ناقص الثبوت في طرف واحد فقط والكامل يثبت المجاز في الشرعيات من الطرفين لان مبنى المجاز على الاتصال من الملزوم الى اللازم فان كانت الاصلية اي الملزومية من الطرفين يكون المجاز من الطرفين وان كانت من طرف يكون المجاز من طرف ايضا لعدم المحقق في طرف آخر فالانصال بين البيع والهبة والتكاح ناقص لان ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة بطريق البيع فلا يصح ذكر التكاح واردة البيع والهبة لعدم المحقق وهو الانتقال من الاصل الى الفرع بخلاف ذكر البيع والهبة واردة التكاح فانه جاز لوجود المحقق ثم ذكر الاتصال الكامل في ثلاث صور احدها الاتصال بين السبب والسبب المقصود بذلك السبب والثانية الاتصال بين الكل والجزء المستلزم للكل والثالثة الاتصال بين المحل والحال المقصود بذلك المحل فان الاتصال في هذه المواضع كامل لجزأه بين الطرفين رجوعه الى اتصال الحكم بالعلة على ما سيظهر لك (قوله والسبب المقصود به) احتراز عن السبب المحض (قوله والثالثة وان كانت آه) دفع لما يتوهم مما قبله تأمل (قوله فيجوز استعمال احدهما في الآخر) اي اذا كان كل من السبب والسبب المقصود به اصلا من وجه جاز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يحلف على ملك عبد منك بان قال ان ملكك عبدا فهو حرة فكذلك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان لا ووجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي العبد المعين ووجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كاله وذلك بصفة الاجتماع فاخص به الا يرى ان الرجل اذا قال ان ملكك مائتي درهم فعتق مائة يقع على اجتماع الملك وكذا اذا قال والله ما ملكك مائتي درهم فقط وقد ملكها وزيادة مفرقة لكتها لما لم تجتمع في ملكه بصدق في يمنه والثاني ان يحلف على شراء عبد منك بان قال ان اشتريت عبدا فهو حرة فاشترى نصف عبد وشراء صحها وباعه ثم اشترى النصف الآخر لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك

(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) أي للكل فإن الكل أصل يبنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى أنه انما يفهم من اسم الكل ٤٢٧ بواسطه ان يفهم الكل موقوف على فهمه والجزء اصل باعتبار احتياج

الكل اليه في الوجود والتعلق فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه للمعنى فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء أصلا بل العكس فلا يكون الكل ملزوما للجزء ولا زاما للمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون قصور اللازم متأخر عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلًا عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية فيحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم لان احتياج الكل الى الجزء ضروري مظهر لان المجموع الذي يكون اليه والرجل جزاء منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص ايضا لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق المعين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبًا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجان (و) نحو (الحل والحال المقصود) أي بذلك الحل فان الحل اصل بالنسبة الى الحال لا احتياج الحل اليه والحال اصل من جهة كونه التصدي اليه الاول نحو فليدع ناديه أي اهل محله الحالة

في الاستحسان كما عرفت والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق واما الاجتماع في كونه مشترى بعد الزوال فيحقق لان كونه مشترى لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشترت عبدا فاشترته اغيره بحث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقد فوجب الحث الان يعني ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله ولا يدين قضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث ان يحلف على ملك عبد بعينه والرابع ان يحلف على شراء عبد بعينه فاشترى نصفه وابعاه ثم اشترى النصف الباقي يعني هذا النصف في الفصلين والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه فالشارح ذكر الصورة الاولى ثم قل وانما قال ان اشتريت ولم يذكر العبد لانه مرقا ولا منكرا لاجسادهم في الحكم في صورة الشراء وبقى صورة الحلف على ملك عبد بعينه وقد عرفت انه مثل الثاني والثالث في الحكم وانما قال فاشترته متفرقا فلم يقل اشترى نصفه وابعاه ثم اشترى النصف الباقي كما في البركوي اشارة الى ان تفريع قوله فقبيل عتبت بالملك الشراء لا يتوقف على بيع النصف الاول بل النشاط هو لا شراء متفرقا سواء باع ما شراه او لا اولم يبع بل اجتمع في ملكه نصفان الا انه في صورة اجتماعه في ملكه يعنى الكل ثم انه لم يذكر عدم وقوع العتق في الصورة الاولى ولا وقوعه في صورة الشراء لان وقوع العتق وعدم وقوعه ههنا ليس بمقصود بل المقصود بيان اطلاق السبب على السبب وبالعكس وذلك يحصل بما ذكره من التفريع (قوله بواسطه ان يفهم الكل موقوف على فهمه) اذ لو لم يفهم الجزء من اللفظ لم يفهم الكل منه ايضا اذ لا يتصور الموقوف بدون الموقوف عليه لكنه لما كان المقصود الاصل من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك المعنى منه لا يفهم جزؤه وفهم الجزء منه انما هو واسطه صار فهم الجزء منه تابع لفهم الكل باعتبار الحصول من اللفظ ولهذا قالوا ان التضيق تابع للمطابقة بواسطه ان يفهمه من اللفظ موقوف على فهمها (قوله لان احتياج الكل الى الجزء ضروري) فيه ان ضرورة احتياج الكل الى الجزء لا تستلزم استلزام الجزء الكل حتى يلزم الاستغناء عن قوله المستلزم له (قوله واما اطلاق المعين آه) دفع لما توهم من ان العين واللسان مثل اليد والرجل في اعرف مع انه يصح تطلقهما على الكل مجزا فان العين قد يطلق على الرقيب واللسان على الترجان مجزا ووجه الدفع ظاهر (قوله فليدع ناديه) (النادى مجلس القوم) وفهمهم من قبيل

فيه والشيء نحو واما الذين ابيضت وجوههم في رجة الله أي في الجنية التي تحل فيها الرحمة (والا) أي وان لم تكن الاصاله والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد

(فلا يجوز) العجز (الامن) طرف (الاصل كما في السبب المحض) ٤٣٨ وهو ما يفضي الى السبب ولا يكون

ذكر المحل واردة الحال والمقصود من المجلس هو اهل الحال فيه واحتمال كونه من قبيل المجاز بالحذف كما في واسئل العربية لا يضر المقصود اعني التثيل (قوله كما في السبب المحض) احتزبه عن العلة لان السبب قد يطلق على العلة ايضا كما يقال البيع سبب ملك الرقبة فيراد به العلة (قوله كذلك الرقبة) لوقال كالبيع لكن بالنسبة فان البيع سبب محض للملك المتعة حتى يصح إطلاق البيع على النكاح مجازا بلا عكس (قوله فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة) الام ليس صلة الوضع بل للعرض اي وضع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يراد به انه مناف لما ساقى ان ازالة الملك ليس معنى حقيقيا للاعتاق بل معناه الحقيقي اثبات القوة الشرعية (قوله فلا ثبت العتق بلفظ الطلاق) اي ولو نواه لعدم احتماله اياه فلا تؤثر النية بخلاف لفظ الطلاق فانه يقع به العتق بالنية لانه من كتابات العتق (قوله قلنا قد يقام الغرض آه) الظاهر منه ان الغرض من العتق هو ازالة الملك وفيه نظر وما ذكره من الظاهر مسلم والقياس عليه ممنوع لانه مع الفارق (قوله اذ كل منهما اسقاط) فلان قيل لان السبب ان الاعتاق اسقاط كيف وقد ثبت به اهلية البيع والشراء والولاية والشهادة فكان مثبتا لاسقاطا اجب بان هذه الاحكام ليست بثبوت بسبب العتق بل بسبب سابق على العتق وهو كونه آدميا مكلفا غير ان الرقبة كانت تمنعه عن العمل والاعتاق ازال ذلك لما منع باسقاط حقه فظهر على العلة وهذا وان كان من قبيل تخصيص العلة الا انه جازع عندهم (قوله قلنا في جوابه) ولنا جواب آخر وهو ان الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء الارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث بل لابد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالاستعارة منه وهذا المعنى غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان متقولا من اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المتقولة والمعنى الأقوى للطلاق مني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خيلته واطلقت البعير عن عقاله فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح والمعنى اللغوي للعتاق مني عن القوة والغلبة يقال عتق الطير اذا قوى وطار فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة فلا مناسبة بين العتق في المعنى الخاص المشهور فان قيل او كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح استناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك اوجب بوجهين احدهما انه مجاز في الاستناد من حيث استند

شرعيته لا جله كذلك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مئس وعابدون ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع والامة الصغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لا تشاء شرط الانعكاس (فبقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة المالك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما ساقى انه اثبات القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في سببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال (الشافعي يقع العكس ايضا) اي كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق السبب على السبب بل (بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اي من الطلاق والعتاق (اسقاطا) على السراية (والزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتا كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطا كالطلاق والعتاق

والعقود القصاص ونحوها فان فيها اسقاطا للحق والمزاد بالسراية ثبتت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالزوم عديم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه (ازالة الملك) التي هي الاعتاق

(اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق ٤٣٩ فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اي لاستعارة

ازالة القيد لازالة الملك لان الاستعارة يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجزى الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون دقيقة على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المسألة باطلاق التلويح احد المتشابهين على الآخر وجملة اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ماقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرح بها الحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ان ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدّة والضعف ثم اجاب مستحسنا ذلك بان امشاع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجوه الشبه انما جعل داخل في مفهوم

الفعل الى السبب البعيد فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة الشرائية التي تجاز في المسند حيث اطلق الاعتناق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وحاصل ما ذكره المصنف اناسنا ان كل من الطلاق والعتاق استقاطبي عن السراية والازوم لكن لانسان هذا المعنى كاف في صحة الاستعارة لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك بل الامر بالعكس لان الازالة اقوى في العتاق منها في الطلاق فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد والمستعار له لا بد وان يكون لازما للمستعار منه لان القوى لا يكون لازما وتابعة للشبه فلا تجزى الاستعارة فان قيل انه في ازالة الملك بق نوع تعلق هو حق الولا فيكون اضعف مما في الطلاق قلنا ان الاثر الباقية في الطلاق اكثر مما في العتاق بجواز الرجعة في الرجعي ووجوب السكنى والنفقة والعدة وعدم جواز نكاحها لغرض في العدة وقد يجب بان قوة الزوال انما هي بحسب قوة الزوال ولا عبرة ببقاء الاثر في المال وظاهر ان ملك الرقة اقوى من ملك المتعة لانه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول اقوى من زوال الثاني بلامرئ ولقلنا ان بقول ملك الرقة انما يستتبع ملك المتعة الذي كان في ضمنه ويلزم منه ان يكون هو اقوى مما في ضمنه وهذا يستلزم ان يكون ازالة ملك الرقة اقوى من ازالة ملك المتعة الذي كان في ضمنه ولا نزاع فيه فان ازالة الاول مستتبعه لازالة الثاني دون العكس كما ان الزوال الاول يستتبع الزوال الثاني الا ان المستعار منه في محل النزاع ازالة ملك المتعة الذي يحصل بالنكاح لا ما يحصل في ضمن ملك الرقة فاستعار لازالة ملك الرقة ليس اضعف منها وما هو اضعف لاستعار لها اعلم ان تقرير الاستعارة ههنا على وجهين احدهما ان يستعار لفظ الطلاق في معنى الاعتناق اي اثبات القوة الشرعية والثاني ان يستعار في ازالة ملك الرقة لافي معنى الاعتناق فاجوب الذي ذكرناه ظاهر في التقرير الاول وما ذكره المصنف من الجواب ظاهر في التقرير الثاني قليلا مل واجاب في التلويح عن التقرير الثاني بجواب آخر وهو ان العتاق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المحصورة فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا لفصل العتق شرطا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته اذ ليس هناك لفظ يحصل مجازا عن اثبات العتق الذي هو معناه ثم ههنا بحث وهو اناسنا ان اطلاق الطلاق على العتاق بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب او بالعكس

الطرفين لافي الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية

حقيقية وقد يكون مر كبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح ﴿٤٤٠﴾ كون الجامع داخلا في المفهوم مع

كونه في احد المفهومين اشد واقوى
نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه
وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض
اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين
الاستعارة والمقرز في علم البيان كما يشهد به
المكتبة انما هو حال التشبيه لا الاستعارة
(و) كذا (بنعقد) بناء على الاصل
المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى
لو قال بعث نفسي منك شهرا بدرهم
اعمل كذا بنعقد اجارة ولو ترك واحدا
من التيود يقسد العقد ولو قال بعث
منك عدي بكذا فان لم تذكر المدة
بنعقد بيعا وان ذكرت فان لم يسم جنس
العمل فلا روية فيه وان سمي بنعقد
اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس)
لان ملك الرقبة سبب الملك المنفعة
وليس هذا الملك مقصودا من ذلك
فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب
ولما ورد ان اطلاق البيع واردة الاجارة
اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة
بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا
الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه
فقال (وعدم انعقادها) اى الاجارة
في صورة (اضافته) الى العقد
(الى المنفعة) ليس لفساد المجازيل
(لانها) اى المنفعة (لا تصلح محلا لها)
اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة
(وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما رتب به)
من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عاما
دخل فيه) اى في ذلك العام المعنى
(الحقيقى) نحو لادخل دار فلان حيث

غير جائز لكن لا نسلم عدم جواز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ان المقيد
مخصوص على المطلق وهو ازالة طلق القيد كما في المشفر على شقة الانسان
فان قيل ان النزاع في اطلاق الطلاق على العتق فيكون من قبيل اطلاق المقيد
بقيد على المقيد بقيد آخر لا على المطلق قلنا يجوز ان يطلق على مطلق الازالة ثم يراد
ازالة ملك الرقبة على طريق ان يكون من افراد مطلق الازالة كما قيل في المشفر فانه
يطلق على مطلق الشقة ثم يراد شقة الانسان لكونه من افراد (قوله وكذا
بنعقد بناء على الاصل المذكور) من ان الاصل والفرعية اذا لم تكن
من الطرفين لا يجوز المجاز من الطرفين ونحوه بالمثله ان لفظ البيع لا يخلو من ان
يضاف الى العين او الى المنفعة فان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يكون العين
مما يصلح محلا للبيع او لا يصلح فان لم يصلح كقول الحر بعث نفسي منك شهرا بكذا
العمل كذا بنعقد اجارة عند الجمهور الا في روية عن الكرخي من ان الاجارة
لا بنعقد بلفظ البيع ثم رجع وقال بنعقد بهذه الشروط الثلاثة حتى اوترك واحدا
منها يقسد العقد وان صلح نحو بعث عدي منك بكذا فان لم يذكر المدة بنعقد بيعا
لا محالة لا يمكن العمل بحقيقة البيع مع فقد شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر
فيه المدة فان لم يسم جنس العمل فلا روية فيه وان سماء بان قال لعمل كذا
بنعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة مجاز متعارف عند اهل المدينة فيجوز
عند غيرهم ايضا اذا اتفق المتعاقدان عليه كافي الاسرار ويجوز ان بنعقد بيعا
صححا لا يمكن العمل بالحقيقة بحمل المدة على تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل
هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن لا لتوقيت البيع ويجوز ان بنعقد بيعا فاسدا
لان الحمل على الحقيقة الفاصرة ماوى من المجاز كافي الكشف والتلويح وان اضيف
الى المنفعة بان قال بعث منافع دارى او عدى شهرا بكذا لا بنعقد لايضا
ولا اجارة لان المتنافع معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للبيع فلا يمكن الحقيقة
ولا المجاز كذا لا بنعقد الاجارة فيما لو قال اجرتك منافع دارى هذه شهرا بكذا
لان الاجارة انما تصح باقامة العين مقام المنفعة وذلك باضافة لفظ الاجارة الى
العين بان قال اجرتك هذه الدار كذا في الكشف والسراج الهندى وفي فاضل
والخلاصة ذكر فيه خلافا بين المشايخ ومرد الشارح بالعقد المضاف اليه لفظ
الاضافة عقد البيع ويجوز عقد الاجارة ايضا مل (قوله نحو لادخل دار
فلان) فان الدار مجاز عما سكن فيه مطلقا فيتناول معناها الحقيقى ايضا
سواء سكن فيها صاحبها او لم يسكن ولذلك قال القاضي لو حلف ان لا يدخل دار

فلان ولم يتوشأ قد دخل دارا يسكنها فلان بأجارة أو أجارة بحث في ميمه وأن
دخل دارا لمؤكفة لفلان و فلان لا يسكنها بحث ايضا (قوله وهو لا يتناول
المعيار المخصوص) أي معناه الحقيقي اعلم ان بعض الشافعية ذهبوا الى ان المجاز
لا عموم له وفرعوا عليه فخرج بيع حقة بحقة وبحفتين وبحفتين وبينوا ذلك بان التي عليه
السلام قال لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فإنه دل بعموم صيادته
على حرمة بيع الطعام بالمطعم قليلا كان او كثيرا لعمومه بلام الاستغراق الا ان
الاستثناء عارض في الكثير العموم لان المراد بقوله الاسواء بسواء المساواة في التكيل
بالاجاع ففي ما وراءه تحت العموم فيخرج بيع حقة بحقة وبحفتين وتغاضيه
بتغاضيه ودل بإشارته على غلبة الطعم لان الطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم
والطعم في تربية على المشتق كان مأخذه علة للحكم واذا ثبت كون الطعم
علة والعلة لا تكون الا احد اوصاف النص بالاجاع لا يكون الكيل علة فيجوز
بيع الجص والنورة متفاضلا لعدم الطعم ثم قالوا ان هذا الحديث لا يعارض قوله
عليه السلام لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لانه مجاز عامحل
فيه بالاجاع بعلاقة الحلول لعدم امكان ارادة معناه الحقيقي اعني الكيل لجواز
بيعه مطلقا بالاجاع فيراد به ما حل فيه مجازا فاذا كان مجازا عنه ولا عموم للمجاز
والمطعم مراد منه بالاجاع سقط غيره فلا يدل على حرمة بيع غير المطعم
متفاضلا ولا على ان الكيل علة اما ان المجاز لا عموم له فلا نه ضروري كالمقتضى
والضروري لا عموم له لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تندفع
بلا عموم واما تصور التعارض بينهما فلان هذا يدل بعبارته على تقدير عموم
على ان الربا يجري في غير المطعم ايضا لان الصاع لكونه معروفا باللام يستغرق
جميع ما يحل فيه من المطعم وغيره وبإشارته يدل على ان الكيل علة لان المراد
لما كان ما يحل فيه كان تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين فيقتضي
جواز بيع حقة بحقة وبحفتين لعدم الكيل فتعارضنا هذا ما ذكره وقال
اصحابنا لا خلاف في ان المجاز المقتضى بشئ من ادلة العموم كلام الاستغراق لا يتم
جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية وغير هذا ما
اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحل فيه في الحديث
الذي كورف الصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى واستدلوا عليه بوجوه منها ان الصاع
المقتضى بادلة العموم تفيد العموم مطلقا حقيقة او مجازا عمليا بالدليل ومنها ان المجاز
احد نوعي الكلام فكان مثل النوع الاخر في اقامة العموم والمخصوص ومنها ان

(ولا نحولنا بعموم الصاع بالصاعين)
فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول
المعيار المخصوص اعلم انه لم تصور من
احد نزاع في صحة قولنا جافى الاسود
الرماء الا زيدا ولم يوجد القول بعدم
عموم المجاز في كتب الشافعية كما
ذكر في التلويح لم تعرض لذلك البحث

(و) حكمه ايضا (جواز نفيا) اى الحقيقة
والمراد المعنى الحقيقي (عن السمعى) وهو
المعنى المجازى حيث يقال الجسد ليس بأب
كما يقال للرجل الشجاع ليس بأسد اعلم
انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ
عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى
المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا
وعدم صحته علامة كونه حقيقة وفيدوا
بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة
واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بالإنسان
واصترض عليه بأنه يشكل بالمجاز المستعمل
في الجزء او باللازم المحمولين كالإنسان
في الناطق والكاتب فان عديم صحة نفيه
عنهما يتحقق حيث يصح الحمل
من الجانبين ولا حقيقة واجب بانه يصح
نفي مفهومه المطابق عن المراد منهما
وهو مفهومهما وهو المراد بصحة النفي
اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها
عن افراد المعنى المجازى كما يشهد به
الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال
فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه
ان اراد استعماله في مفهوم الناطق
او الكاتب سلطنا الاول جزء والثاني لازم
لكن صحة النفي متحققة لان مفهوم
الناطق ليس بالإنسان وان اراد استعماله
فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلطنا
ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول
ليس بجزء والثاني ليس بلازم نعم برد
الاشكال قطعاً بما اذا استعمل اللفظ
للموضوع العام في الخاص مخصوصه

عموم اللفظ ليس الا لما يلحق به من دليل العموم لالكونه حقيقة والالكان
كل حقيقة عاما واللازم باطل فكذا المزوم فان قيل سلطنا ان العموم للدليل
لالحقيقة لكنه لم لا يجوز ان يكون كون اللفظ حقيقة جزءاً من العلة الفاعلية
المؤثرة في العموم او الحقيقة علة قابلية او تكون المجازية مانعاً وعلى التقدير
لا يصح العموم في المجاز لانتهاء جزء العلة او شرطها او وجود مانع قلنا دالة الدليل
وضعية والدلالة الوضعية لم تعهد مشروطة بشئ ولا به لا بد في مثل ذلك ان يكون
لكل واحد من جزئي المجموع تأثير في اثبات العموم لتصح اضافته اليهما
وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه في الدليل لا في كون اللفظ حقيقة بدليل ان العموم
ثابت في كل ما يوجد فيه دليل العموم مطردا ولم يثبت مطردا في كل ما توجد
الحقيقة بدون دليل العموم فان الحقيقة موجودة في نحو مسلم وضارب ورجل
ولا عموم فيها واثبات كون المجازية مانعاً لا بدله من دليل اذ مجرد الجواز لا يكفي
في مقام اثبات ولم يوجد دليل وقولهم ان المجاز ضروري كالمقتضى قلنا ان ارد
الضرورة من جهة التكلم في الاستعمال بمعنى اهلهم يجد طريقاً لتأدية المعنى
سواء فمضوع جواز ان يعدل الى المجاز لا غرض يثبت في البلاء مع القدرة
على الحقيقة لالكونه ضروريا في العسود ولان المتكلم في داء المعنى طريقين
احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار بينهما شاء بل في المجاز اعتبر انطيق ولان المجاز
واقع في كلام الله تعالى على التحكيم والمجاز عليه تعالى عن الحقيقة محال وان اراد
الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لا تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل
على المجاز ضرورة لثلايلزم الغاء الكلام فلا نعلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي
العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ واردة التكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على
المجاز يجب ان يحمل على ما قصده التكلم واحتماله اللفظ بحسب القرينة ان عاما
فعام وان خاصا فخاص بخلاف مقتضى فانه لازم عقلي غير ملغوظ فيقتصر منه
على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ
بحسب الوضع مطلقا نوعا او شخصا (قوله والمراد المعنى الحقيقي) انما ذكره
بعد ارجاع الضمير الى الحقيقة اشارة الى ان النفي عن المعنى المجازى ليس بنفس
اللفظ لان الحقيقة عبارة عن الكلمة بل النفي هو المعنى الحقيقي وقيد رد على من
زعم ان النفي هو اللفظ (قوله حيث يقال الجسد ليس بأب) اى حيث استعمل فيه
لفظ الاب (قوله حيث يصح الحمل من الجانبين) اى الحمل الالجباني يقال الانسان
ناطق وكاتب والناطق انسان فلا يصح السلب (قوله وهو مفهومهما) اى

فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص (ويختلفها) اى المجاز الحقيقية اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلقه
عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا **٤٤٣** في الخلفية (فى حق) التكلم اوفى حق الحكم فقال ابو حنيفة فى حق
التكلم لا الحكم (لا نهما) اى الحقيقة

والمجاز (من اوصاف اللفظ) فلا بد
ان يراعى فى حق الخلفية ايضا هذا
الوصف (فكنى صحتها) اى الحقيقة
(لفظا) اى من حيث العربية سواء
صح معناها ولا ولا يلا بد من امكان
الاصل بالذات وامتناعه بالفرض
ليختلف خلفه حتى اذا امتنع الاصل
بالذات لا يختلف خلفه ولا يصح
الحكم اصلا كما فى اليمين الغموس حيث
لم تجب الكفارة (وقالا) اى الامامان
يختلف المجاز الحقيقة (فى) حق
(الحكم لانه) اى الحكم (هو المقصود)
باللفظ فلا بد ان يكون هو المتبرزون
الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما)
ليختلف خلفها بسبب امتناعها
العارضى (قلنا) فى الجواب عن
قولهما التجوز الذى هو (التصرف
اللفظى لا يتوقف على) صحة
(الحكم) واحتماله (كلاستثناء) فانه
لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف
على صحة الحكم وامكانه فان
من قال لا مرى انه انت طالق القيا
الاتسمائة وتسعة وتسعين انه يقع
واحدة ذكره فى الشئ وبإيجاب
ما زاد على الثلاث باطل حكمها
وان صح تكلاما والاستثناء تصرف
فى التكلم يمنع عن الدخول فى الحكم
والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز

اعنى ذاتا له النطق وذاتا له الكتابة (قوله مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن
الخاص) فيه ان الخاص من حيث هو خاص مفيد ومعناه الحقيقي مطلق
ولامتناع فى سلب المطلق عن المقيد بمعنى انه ليس عين المقيد (قوله اعلم ان
العلماء اتفقوا) لاختلاف فى ان تصور الخلف لكونه امرا اضافيا يستلزم
تصور الاصل ولا فى ملزوم صحة الاصل ولا فى الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ
ولا فى ان المجاز خلف الحقيقة وانما الخلاف فى ان صحة الاصل من حيث العربية
كاف اذ لا بد من صحته بان لا يمتنع معناه الحقيقي فعند الامام كاف وعندهما
لا بد من امكان المعنى الحقيقي وفى ان الخلفية فى حق التكلم اوفى حق الحكم
فذهب ابو حنيفة رجاء الله عليه الى انه خلف فى حق التكلم واختلفوا فى تفسيره
ففسره بعضهم بان لفظ هذا ابني اذا ريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون
التكلم باللفظ الذى يفيد معنى الحرية بطريق المجاز خلقا عن التكلم باللفظ الذى
يفيد ذلك المعنى بطريق الحقيقة وفسره بعضهم بان لفظ هذا ابني اذا ريد به
الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اقا ريد به النبوة والوجه الاول صحيح فى المعنى
مفيد للفرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر ولفظ هذا حر صحيح لفظا وحكما
فيصح الخلف ايضا لكن صاحب التوضيح قال ان الوجه الثانى ألق بهذا المقام
لامر من احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر والخلاف
الا فى جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل ولا فيما هو الخلف
بل فى جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني
اذا كان حقيقة فى حق الحكم وعند ابى حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا
اللفظ لكن بالجهتين المذكورتين فعلى المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف
فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد
ان هذا ابني خلف عن هذا حرا فالاخلاف يكون فى الاصل ايضا لا فى جهة
الخلفية فقط الثانى ان فخر الاسلام قال بشرط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ
وخبره موضوع لا لايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعد العمل بحقيقة
وفيه مجاز متعين صار مستعارا لحكمه انتهى ولهذا اختار الشارح التفسير الثانى
كما ترى واستدل عليه بانهما من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى فى حق الخلفية
وصف اللفظ اعنى التكلم الذى بمعنى استخراج اللفظ من العدم الى الوجود
كما يراعى فى حق ذات الخلف وصف اللفظ اى المجازية وذهب صاحبنا الى انه
خلف عنها فى حق الحكم بمعنى ان حكم الحقيقة تعذر بعراض فيضار الى المجاز

لما كان تصرفا فى التكلم صح لا ثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقي (فقول المولى الاكبر)

ابن العبد الاكبر (سما منه هذا ابني)
 من اذابه النبوة اصل وهذا ابني من اذابه
 الحرية خلف والاصل صحيح من حيث
 الحرية غير صحيح بعرض الكبر في اذابه
 لازم النبوة وهو الحرية من حين الملك
 في الضرورية (بفضل) ذلك القول
 من المولى (القرار) بالحرية من حين الملك
 ولاستحالة فيه انما المستحيل ثبوت النبوة
 حتى لو قال يعق على من حين ملكته
 كان صحيحا (ويعتق) العبد (عنده)
 اى عند ابني حقيقة قضاء من غيرية
 لكونه متعينا وعند هذا الاصل ثبوت
 النبوة والخالف ثبوت الحرية بهذا اللفظ
 والاصل يمتنع في الضرورية لا يجعل
 اقرارا او (لا) يعق العبد (عندهما)
 اعلم ان ثبوت العتق عند ابني حقيقة
 طريقين الاول الاستعارة كإذهب اليه
 بغض علماء البيان بان يطلق الابن على
 من ليس بابن لا شرا كهما في لازم
 شهوة وهو الحرية من حين الملك وهو
 في الابن اقوى واشهر الثاني اطلاق
 السبب على المسبب فان النبوة من استجاب
 العتق عن شرط في التسمية بان يكون
 المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه
 تمسك بالتفسير في الاول ومن اكفى
 بالجنسية تمسك بالثاني (بخلاف) قول
 المولى لعبد (بابني) حيث لا يقع به العتق
 (لأنه) اى النداء (لاستحضار النداء)
 بصورة الاسم لا بمعناه

لاشياء لازم الحقيقة حذرا من إلغاء الكلام كثبوت الحرية بطريق المجاز مثلا
 بلفظ هذا ابني فانه خلف عن الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت
 النبوة واستدل عليه بان الحكم هو المقصود لا اللفظ فاعتبار الإصالة والخلفية
 في المقصود اولى ثم اجاب عنه من طرف الامام وهو ظاهر وقد يستدل عليه
 بان معنى المجاز على الانتقال من الزموم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليحقق
 الانتقال منه الى لازمه واجيب عنه بان الانتقال يتوقف على فهم الملزوم
 من اللفظ لا على ارادته والفهم منه انما يتوقف على صحة اللفظ بحيث يدل على
 المعنى لا على ان كان معناه وصحته في نفسه وعمرة الخلاف في قول المولى لعبد
 الذي هو اكبر سمانه هذا ابني فانه يعتق عنده لصحة الاصل لفظا حسب العربية
 الا انه تعذر فيه المعنى الحقيقي لما منع اكبرية السن فثبت لازمه اعنى الحرية بطريق
 الاستبعاد لا خلفا عن المعنى الحقيقي والخلفية ثبتت في حق الكلام لا في حق الحكم
 وعندهما لا يعتق لعدم صحة حكم الاصل اعنى الثبوت فيكون هذا اللفظ لغوا
 عندهما (قوله يجعل ذلك القول من المولى آة) جواب سؤال تقديره انه لا وجه
 لصحة هذا الكلام لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية لا وجه له لانه في موضع
 الحقيقة اخبار لانشاء وقد ذكروا ان معناه عتق على من حين ملكته وهذا اخبار
 وافرار لانشاء وهذا يبطل بالاكرام والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط ولو كان انشاء
 لم يبطل بهما ولا يصح تعليقه بالشرط وان جعل مجازا لاقرار الحرية فهو وكذب محض
 يبين لاننا علم انه لا يعتق بالنبوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتناق من المولى فاذا
 كان كذا يبطل بالضرورة فاجاب عنه بانه مجاز لاقرار الحرية من حين الدخول
 في ملكه والمستحيل انما هو النبوة بالحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على
 من حين ملكته كان صحيحا (قوله كإذهب اليه بعض علماء البيان) فان قيل ان هذا
 ابني مثل زيد اسد بلا فرق وهذا ليس باستعارة عنده بل تشبيه بلفظ يحذف اداة
 التشبيه اى زيد مثل الاسد فكذلك هذا ابني والتشبيه لا يوجب العتق بالاتفاق
 اجيب بانه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة
 بالاتفاق وذلك لان معنى ابني مولودى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل
 ناطقة لاجامدا فيجرى فيه الاستعارة (قوله تمسك بالطريق الاول) لان
 العتق ههنا سمي ابني الاكبر سمانا ثبت بالنبوة لا بالنبوة ههنا فلا يصح كون العتق
 مسببا عن النبوة والسبب انما يطلق على مسببه فيلزم التمسك بالطريق الاول
 (قوله تمسك بالثاني) اى يصح له التمسك بالثاني لان النبوة سبب لجنس العتق

واذا لم يكن المعنى مطلوباً لم تصح
 الاستعارة لتصحیح المعنى لأن تصحيح غير
 المطلوب اشتغال بما لا يعنى هكذا يجب
 ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) أى وقوع
 العلق (بأحرار وما لا يلى) مع وجود النداء
 ههنا ايضاً (لكونه) أى لكونه كل واحد
 من هذين اللفظين (صريحاً فيه) أى
 فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة
 فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة
 ولما الثانى فلا فى لفظ المولى وان كان
 مشتركاً احد معانيه العلق لكن فى العبد
 لا يلقى الا ههنا المعنى فيعنى بلانية لان
 المشترك القترن بالقرينة العينة حكيم حكيم
 الصريح (ولذا) أى ولكونه المجاز خلفاً
 عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز
 (اذ امكنت) الحقيقة لان شأن الخلف
 ان لا يراحم الاصل ولا ينازعه (فاذا
 تعذرت) الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى
 الحقيقى الا بمشقة ككل المشقة
 (او هجرت) بان متكره الناس وان يفسر
 الوصول اليه كوضع القدم وقيل التعذرة
 ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة
 ما يشبهه الحكم اذا صار فرداً من افراد
 المجاز (عادة او شرطاً) فلان المهجور
 شرطاً كالمهجور عادة (صبر اليه) أى
 الى المجاز لعدم الزا حجة اما التعذرة
 فكانت بقول والله لا آكل من هذه
 الخلة او الاكرم والوقدر

مع قطع النظر عن العلق فيما نحن فيه (قوله حيث لا يقع به العلق) قلت
 الا فى رواية عن ابى حنيفة رحمه الله قاله روى عنه ان ابى مجاز عن باهر ويقع به
 العلق كما فى التقرير (قوله واذا لم يكن المعنى مطلوباً لم تصح الاستعارة
 لتصحيح المعنى) اشار الى ان المعنى لو كان مطلوباً لادين الاستعارة لتصحيح المعنى
 بناء على ما قالوا ان الاستعارة تقع اولا فى المعنى وبواسطتها فى اللفظ فيستعمل
 اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بواسطتها يستعار لفظ الاسد للشجاع ولهذا
 قالوا لا تجرى الاستعارة فى الاعلام الا فى اعلام يدل على المعنى ككاتبه ونحوه
 ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على المذهب المرجوح وهو ان الاستعارة ليس
 بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى امر عقلى حيث جعل ماله ليس
 باسد اسداً ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فى وضع له والمجاز له
 مجاز لغوى مستعمل فى غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسداً ليس
 معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معنائه جعل افراد الاسد قسمين
 متباينين وغير متعارفين وهو الرجل الشجاع الا ان لفظ الاسد لم يوضع الا لاول
 فيكون فى الثانى مجازاً واما عدم جريان الاستعارة فى الاعلام فبنى على انه
 يجب فى الاستعارة ادخال المشبه فى جنس المشبه به يجعل افراد القسمين متعارفاً
 وغير متعارفين والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد اذا تضمن نوع وصفية
 اشتهر بها ككاتب فى الجود فيجعل قسمين متعارفاً وهو ماله غاية الجود فى الشخص
 المجهود وغير متعارفين وهو ماله غاية الجود فى غير ذلك الشخص فيجعل زيد مثلاً
 من قبيل الثانى ويستعمل لفظ حاتم (قوله اما التعذرة فكانت بقول آية) توضيحه
 انه اما ان ينوى ما يحل كلامه اولا فان نوى فهو على ما نوى وان لم ينو فلان
 كانت الشجرة مما يؤكل عندها كالمسك بالباس فعلى الحقيقة لا مكان العمل بها وان كانت
 مما لا يؤكل عندها فان لم تكن ثمرة كشجرة الخلف فعلى مجتها وان كانت ثمرة
 فعلى ما يتخذ منها مجازاً نحو لا آكل من هذه الخلة او الاكرم فان مثله لا يحلف
 على عدم اكله لانه متعمد الاكل قبل الحلف فليقلوا الحلف فوجب تصحيح الكلام
 العاقل بصرفها الى ما يخرج منها مجازاً بذكر السبب وازداده المسبب لكن بشرط
 ان لا يتغير الخارج منه بل صفة جديدة لان ما يتغير به ليس عين ما خرج من الخلة
 مطلقاً والحلف على ما خرج منها مطلقاً ولذا عطف عليه فى قوله تعالى لا تأكلوا من
 ثمره وما علمته ابدىهم وفى الخلاصة لو حلف لا يأكل من هذه الخلة فاكل
 من ثمرها او من طلعها او بغيرها بحث ولو اكل من ناطقها لم يثبت ثمرها لم يثبت

ولواكل الخبز من الكرم لم يذكر في كتاب محمد وقالوا ينبغي ان لا يحنث وقال
 الامام فخر الدين خان لوحلف ان لا يأكل من هذه الكرم فاكل من عصير او خله
 اوره او فلائحه او ما شبه ذلك لا يكون حاشا ولواكل من عينه او زبيبه او خوخه
 او كثره ايبسا او غير ايبس كان حاشا لان عين هذه الاشياء تخرج من الكرم بغير
 صنع العبد واما القسم الاول فلا يخرج من الكرم من غير صنع العبد ولعل من اده
 من العصير هو المطبوخ والا فلا يصير الغير المطبوخ من قبيل ما يخرج من عين
 الشجرة (قوله لا آكل من هذه الشاة او نحوها) مثل لا آكل من هذا اللبن
 او من هذا الرطب فان عينه تقع على عين هذه الاشياء حتى لو اكل ما يتخذ منها
 بغير نية لا يحنث لعدم تعدد الحقيقة بخلاف ما اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق
 فانه تقع عينه على ما يتخذ منه لتعدد الحقيقة واذا حلف لا يشرب من هذه البئر
 فان لم تكن ملائى لم تقع على الكرم لتعدد الحقيقة وان كانت ملائى وقعت على
 الكرم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال على الاعتراف بشاة على ان الحقيقة المستعملة
 اولى عنده من المجاز للتعارف خلافا لهما فان قيل لو حلف لا يشرب من الفرات
 يقع على الكرم عنده وعندهما يقع على شرب ماء بجواز الفرات اعم من
 الكرم والاعتراف والاخذ بالآناء بطريق عموم المجاز لكونه متعارفا فيه
 فالفرق بينه وبين مسئلة البئر عندهما اوجب بان العرف في البئر عند
 كونها ملائى هو الاعتراف وفي الفرات الاعم منه (قوله فانه يقع على عينه)
 اى لجمه لاعلى لبيته (قوله لم يحنث) لان المراد هو الدخول على اى وجه
 كان حافيا او متعلا اورا كبا (قوله هو الدخول حافيا آه) اى الدخول
 مطلقا وقوله حافيا او متعلا اورا كبا بيان لا اطلاقه لا بيان للتقيد تأمل
 (قوله بل الجواب مطلقا اقرا كان وانكارا) حتى يصح اقرا به على موكله
 سواء كان وكيل المدعى فأقر بطلان الدعوى او وكيل المدعى عليه فأقر بشئ
 الحق هذا استحسان والقياس ان لا يصح ذلك الاقرار وهو قول زفر والشافعى
 لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والاقراء مسألة فكان عند الخصومة
 والتوكيل بالشئ لا يتناول ضده وجه الاستحسان ان الحقيقة مجهورة بغيرها
 والمجهور شرعا كالمجهور عادة وفي المجهور عادة بصار الى المجاز فكذلك في المجهور
 شرعا ومطلق الجواب يصح مجازا عن حقيقة الخصومة فيصار اليه اما الصغرى
 فلا ان الخصومة منازعة منهي عنها لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا واما الكبرى
 فلا ان الظاهر من حال المسلم الامتناع عن المجهور شرعا بدنه وعقله كما متاعه

فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف
 ما اذا قال لا آكل من هذه الشاة او نحوها
 فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير
 متعددة فلا يصار اليه واما المجهورة
 عادة فكان يقول لاضع قدمي في دار
 فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع
 القدم سواء كان مع الدخول او بدونه
 مجهورة عادة حتى لو وضع القدم
 بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيحيان
 بل المراد معناه المجازي وهو الدخول
 حافيا او متعلا اورا كبا واما المجهورة
 شرعا فكانتوكيل بالخصومة حيث
 لا يرا د حقيقة الجدال والنزاع اذلا
 اذن له في الشروع بل الجواب مطلقا
 اقرا كان او انكارا بطريق استعمال
 المقيّد في المطلق او الكل في الجزء
 فان قيل الواجب عند تعدد الحقيقة
 العدول الى اقرب المجازات كالبحث
 والمدافعة لآلى ابعدها كالاقرار قلنا
 المدافعة هي عين الخصومة وكذا
 البحث اذا اراد به المجادلة

عاتر كالتاس عادة واما ان مطلق الجواب يصلح مجازا عن الخصومة لانه من قبيل
 اطلاق المقيد في المطلق على تقدير كون الخصومة موضوعة للجواب المقيد
 بالانكار او من قبيل اطلاق الكل في الجزء على تقدير كون الخصومة موضوعة
 لجميع الجواب والانكار على ما ذكره الشارح والسبب على السبب اذا الخصومة
 حذبت الجواب او اطلاق الجزء على الكل لان الانكار الذي نشأ منه الخصومة
 بعض الجواب على ما في التفرع وواعتض عليه بان المراد بالخصومة مدافعة الخصم
 في محل القاضي فكان الانكار هو الخصومة والشيء لا يكون متبعا لنفسه واجيب بان
 الانكار لو كان نفس الخصومة كان انكارا للدعي عليه اذا لم يكن الحق حراما
 وهو باطل واما الخصومة عبارة عن منازعة تقضي الى الفشل وذلك غالبا نشأ
 عن الانكار واذا صلح مطلق الجواب للمجاز باحد الطرق المذكورة وهجرت
 الحقيقة بصار اليه فان قيل اذا هجرت الحقيقة اعني الانكار تعين الاقرار فلا يصح
 الانكار اجيب بانه انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز والمهجور شرعا وهو
 الانكار على التبيين اعلم ان التوكيد بالخصومة على خمسة اوجه الاول ان يوكله
 بالخصومة ولا يتعرض لشيء آخر فيصير وكلا بالانكار والاقرار بالاتفاق
 الثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكلا فقط عند محمد وبالنكار
 والاقرار عند ابي يوسف رحمه الله وبطل الاستثناء عنده الثالث ان يوكله
 بالخصومة غير جائز الانكار فيصير وكلا بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن ابي
 يوسف رحمه الله يصير وكلا بهما وبطل الاستثناء الرابع ان يوكله بالخصومة
 جائز الاقرار والانكار يصير وكلا بهما عندهنا خلافا للشافعي الخامس ان يوكله
 بالخصومة غير جائز الانكار والاقرار اختلف فيه قول يجوز وقيل لا كذا
 في الذخيرة فكللام المصنف ظاهر في الوجه الاول تأمل (قوله بل عمادت عليه
 القرينة) اعني مطلق الجواب الشامل للاقرار والانكار (قوله ولا يثبت
 عندهما) وفي الكافي وعليه القوي ورد عليه الامام الزيدلي ترجيحنا لقول
 الامام بانه اعتبر العرف ولكن هذا عرف على فلا يصلح مقيدا لاطلاق اللفظ
 بخلاف العرف اللفظي الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة لا يثبت بالركوب على
 الانسان للعرف اللفظي فان اللفظ عرفا لا يتناول الا اذا الكراع وان كان في اللفظ
 يتاراه ولو حلف لا يركب حيوانا يثبت بالركوب على انسان لان اللفظ يتناول
 جميع الحيوان انتهى واجاب عنه ابن الهيثم بان الحقيقة تترك بدلالة العادة
 ان ليست العادة الاعرفا فعلى اقول فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله عليه يلزم

وان اراد به التخصيص عن حقيقة الحال
 ثم العمل بموجبهما فهو عين الجواب
 والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار
 الذي هو ضد هابل عمادت عليه القرينة
 كما هو الواجب (لان تعارف المجاز) اي
 غلب في التعامل عند بعض مشايخ
 بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق
 وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني
 قول الامام والاول قولهما حيث قال
 اذا حلف لا يا كل لخفا كل لحم آدمي
 او خنزير حث عنده لان التفاهم يقع عليه
 ولا يثبت عندهما لان التعامل لا يقع
 عليه لان لجهما لا يؤكل (واستعملت)
 الحقيقة في الجملة (خلافا لهما)

اعلم ان الحقيقة اذا كانت مبهورة فالعمل
بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصير المجاز
متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان
صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده
العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا
للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة
للمجاز لان الرجوح في مقابلة الراجح
ساقط بمزلة المهجور فيترك ضرورة
والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا يحل
الحقيقة من رجوحه لان العلة لا ترجح
بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال
في حد التعارض كذا في شرح الجامع
البرهاني واختاره صاحب التفتيح وهو
مفسر يترجم المجاز التعارف عندهما سواء
كان عامما متاولا للحقيقة ام لا وفي كلام
فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما
يترجم عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه
كما في مسألة اكل الخنطة حيث قالوا ان
هذا الاختلاف مبني على اختلاف فهم
في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت
الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه
حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت
في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه
الحقيقي اولى (وقد يعذران معا) اي
الحقيقة والمجاز

تخصيص قولهم الايمان مبنية على العرف بالسئلة المذكورة ولهذا قال ابن نجيم
يستثنى من قولهم الايمان مبنية على العرف مسائل منها جلف لا يأكل لحم
فاكل لحم الخنزير والادعي فانه يبحث باكلهما (قوله والا) اي وان لم يكن
الحقيقة مبهورة فلا يتخلو اما ان كانت الحقيقة متعارفة دون المجاز او كانا
متعارفين والحقيقة أكثر استعمالا واستويا في الاستعمال فالعمل في هذه
الصور الثلاث بالحقيقة اتفاقا لاصلتها وانتفاء المعارض (قوله لان العلة
لا ترجح بالزيادة من جنسها) لانه من قبيل كثرة الشهود والشهود لا ترجح
بالكثرة (قوله فيكون الاستعمال في حد التعارض) اي فثبت العبرة
للحقيقة لكونها اصلا بخلاف الحقيقة المبهورة لانه لا تعارض هناك
في الاستعمال فثبت العبرة للمجاز (قوله وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل
آه) قال فخر الاسلام ان الكلام اذا كان له حقيقة مستقلة ومجاز متعارف
فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رحمة الله عليه وقال ابو يوسف ومحمد العمل
بعموم المجاز اولى وهذا بناء على ان المجاز عندهما يخلف عن الحقيقة في الحكم
وفي الحكم للمجاز رجحان لانه يطلق على الحقيقة والمجاز معا قصار مشتركا على
حكم الحقيقة فصار اولى وعند ابي حنيفة انه يخلف في التكلم دون الحكم فاعتبر
الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى انتهى فظهر منه ان المجاز
التعارف انما يترجم عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه وبه صرح في الكشف
(قوله كما في مسألة اكل الخنطة) فانه لو حلف لا يأكل من هذه الخنطة ولا سئل
يبحث عندهما بالاكل من خبرها وديقها وبالاكل قصما لان المراد به المجاز
يتناول الحقيقة عندهما وهي الاكل قصما وفي رواية عنهما لا يبحث بالاكل
قصما والصحيح هو الاول (قوله حكم الحقيقة) منصوب بقوله لعمومه
(قوله وقد يعذران معا) لما ذكر ان اللفظ يحمل على الحقيقة اذا امكنت وعلى
المجاز اذا تعذر او هجرت اراد ان يذكر تعذرهما معا فقال وقد يعذران معا
ثم قال والمراد بتعذرهما تعذر معناهما الحقيقي والمجازي وذلك يكون اذا كان
المعنى الحقيقي متعذرا والمعنى المجازي ممتعا فان وضع الكلام لا فادى المعنى
الموضوع له واذل تعذر ذلك يحمل مجازا او كناية فيجعله واذ تعذر المعنى المجازي
ايضا بلغوا بالضرورة ومثله بقوله لاضرر انه هذه بنتي فانه يتعذر العمل بحقيقة
هذا اللفظ ومجاز اي معناه الحقيقي وهو ثبوت النسب ومعناه المجازي وهو
ثبوت الحرمة حتى لا تطلق امره انه بهذا اللفظ سواء كانت اكبر سائنه او اصغر

معروفة التسبب أولا ما تعذر معناه الحقيقي في أكبر سنامه فظاهرا واما
 في اصغر سنامه معروفة التسبب فلان التسبب لو ثبت فيه فلا يخلو اما ان ثبت مطلقا
 أي في حقه وفي حق من اشهرته بان ثبت منه وينتفي من اشهره وهذا لا يجوز لانه
 لما اشهر من الغير لا يجوز اقراره في ابطال حق الغير او ثبت في حق نفسه فقط
 وذلك بان ثبت منه من غير ان ينتفي من اشهرته وهذا لا يجوز ايضا لان الشرع
 يكذبه لاشتهاره في الغير فلا يثبت منه واما في مجهولة التسبب فلا حتمل التفاضل
 اقراره بالرجوع او الرد قبل تأكده بالقبول فاذا لم يمكن ثبوت المعنى الحقيقي
 في شيء من الصور الثلاث لم يمكن ثبوت الحرمة بهذا اللفظ ايضا بطريق الدلالة
 الالتزامية كما لا يمكن ثبوتها بطريق المجاز لان ثبوت اللازم فرع ثبوت الملزوم
 واذا لم يثبت الملزوم لم يثبت اللازم واما تعذر المعنى المجازي فلا نه ان ثبت قايما
 ان يكون الثابت به الحرمة التي هي من لوازم النبتة او التي تقطع الحل الثابت
 بالنكاح والاول باطل لانه مناف للملك النكاح فلا يصلح ان يكون حقا من حقوقه
 وكل محرم لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فالزوج لا يملكه فالحرم الثابت
 بهذا الكلام لا يملكه الزوج اما انه مناف له فلا ن محرم النبتة يمنع ورود
 النكاح عليه واما ان ما كان منافيا له لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فلا نه
 لو كان حقا من حقوقه لكان ثابتا بثبوته والشئ لا يثبت بثبوت منافيه بل
 ينتفي فان قيل انه منقوض بالتوكيل بالخصومة لان الخصومة تنافي في الاقرار
 وبثبوت الخصومة للوكيل بل ثبت الاقرار مجازا اجيب بان الخصومة ليست
 بثابتة للوكيل وانما هي متعذرة فيضار الى المجاز وما نحن فيه ليس كذلك
 فان النكاح ثابت فلا يثبت ما فيه واما ان ما لا يكون حقا من حقوقه لا يملك
 الزوج اثباته فلا نه يستلزم تبدل المحل من حال كونه موردا لحل النكاح
 الى عدمه وليس العبد ذلك لتزوجه الى الشراكة في الشرع وكذا الثاني باطل ايضا
 لانه ليس من لوازم المعنى الحقيقي لهذا اللفظ بل من منافياته فلا يصح استعماله
 فيه بطريق المجاز لعدم العلاقة الحاصلة ان الحرم الذي في وسعه لا يصلح
 اللفظية والحرم الذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يقدر اثباته بهذا اللفظ
 فلا يمكن اثبات الحرمة بهذا اللفظ اصلا لا بطريق الدلالة الالتزامية ولا بطريق
 المجاز لان في أكبر سنامه ولا في اصغر سنامه معروفة التسبب اولاً سواء اصر على
 اقراره او كذب نفسه الا انه اذا اصر عليه ففرق القاضي بينهما لثبوت الحرمة
 بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظاهرا لما منع حقه في الجماع فصارت هي كالعلاقة

لا ذات بل ولا مطلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعتبة بخلاف قوله
هذا إلى الأكبر سنامته ولا أصغر معروف النسب حيث يجوز استعماله في العنق
بجاء فان ما يصلح اللفظ له من العنق متصور منه وثابت في وسعه فيجوز
استعماله فيه مجازا (قوله والمراد معاهما) لان الحقيقة والمجاز ضلقتا اللفظ
فلا معنى لعذر اجتماعهما فلا بد من التأويل المذكور (قوله معروف النسب
او مجهولة) لكنه لا بد في مجهولة النسب من عدم تصديق المقر له اياه في اقراره
كما سيظهر لك ذلك بالتأمل (قوله ولا يجمعان آ) أعلم أنهم اختلفوا في جواز
ارادة الحقيق والمجازي معا من لفظ واحد بلفظه مرة كقولك لا تقتل اسدا
وتريد السبع والرجل الشجاع معا في استعمال واحد الاول من حيث انه نفس
الموضوع له والثاني من حيث انه متعلق بنوع علاقة فذهب عامة اصحابنا
ومحققوا الشافعية الى امتناعه وان جاز اجتماعهما في دلالة اللفظ عليهما
لان الدلالة غير الارادة وذهب طائفة اخرى الى جوازه بشرط ان لا يمتنع الجمع
بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه فانه لا يمتنع الجمع
بينهما واستدلوا عليه بانه لا مانع من ارادتهما معا فان الواحد متاقد يحد نفسه
مرية بلفظه واحد معينين مختلفين كما يحددها مريد لمعينين متفقين فمن ادعى
استحالة فقد جحد الضرورة فالجواب ان عدم المانع لا يقتضي الوجود ودعوى
الضرورة في محل النزاع غير مسموعة والوجدان ليس بحجة على الغير واستدل
المانعون بالنقل والعقل اما النقل فلانه لم يثبت ذلك في اللغة حتى اذا قيل رأيت
اسدا لا يفهم منه الهيكل المخصوص والرجل الشجاع معا فكان استعماله
فيهما خارجا عن اللغة ولهذا قيل ان هذا النزاع فرع استعمال المشترك في معنييه
معا فان اللفظ موضوع للحقيق بالشخص والمجازي بالتويع فكان اللفظ
مشتركا بينهما بالنظر الى الوضعين فمن جوز ذلك جوز هذا ايضا ومن لا فلا
فلا مسامحة من جهة اللغة انتهى قلت فيه نظر لان اللفظ بالنسبة الى المعنى
المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك لان وضع المشترك لمعانيه
شخصي فلا يقاس واما العقل فيوجوه احدى هاتين المعنيين الحقيقي متويع والمجازي
تابع والتابع من جوح فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود التويع
الراجع الثاني ان الموضوع له بمنزلة محل اللفظ والشيء الواحد في حالة واحدة
لا يكون مستقرا في محله ومجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكونه
حقيقيا وعدم ارادته للعديل عنه الى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة

يجمعان مجازا او كتابية فيحتمل له
فاذا عذر اثباته ايضا يلغى ضرورة
(كقوله لامرأته هذ بنتي هي لاتطلق
مطلقا) سواء كانت اكبر سنامته
او اصغر معروف النسب او مجهولة
اما تعذر المعنى الحقيق وهو النسب
في الاول فظاهر واما في الثاني فلان
النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان
يثبت منه وينفي عن اشتهر منه لانه
لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال
حق الغير ولا في حق نفسه فقط بان يثبت
منه من غير ان ينفي عن اشتهر منه
لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير
ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت
بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه
اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث
فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحیح قبل تصديق المقر له اياه كما صح
الرجوع عن الايجاب في العقود قبل
وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب
هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال
التفاضل بالرجوع والرد وهذا هو المذكور
في الاسرار والاشارات والميسوط
والامام فخر الاسلام وضع المسئلة
في المعروف النسب لان تعذر العمل
فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازي
وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون
الحرمة التي هي من لوازم البنوة والى
انقطع الحل الثابت بالكناح والاول باطل

توجب

لانه مناف لتكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبدل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم
هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه

توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز بوجوب الاحتياج اليها وتبقي الاولائم
يصل على تساوي المزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص
فيمتنع استعماله في المعنيين هو حقيقة لاحد هما مجاز للآخر كما يمنع استعمال
الثوب الواحد بطريق الملك والعارية السادس ان استعماله في المجاز بوجوب
انحصار كاف التشبيه واستعماله في الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما جمع بين
الاضمار وعدمه دفعة اوجب عن الاول بانه لا نزاع في رجحان المتبوع لاجدادار
اللفظ بين التابع والمتبوع وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة المتابع
ايضا مثل رأيت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر ولاخفاء في جواز ارادة
التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع وفيه نظر لان الكلام
ليس في التثنية والجمع بل في المفرد فان جاز في المفرد جاز في التثنية والجمع ايضا
والافلا وعن الثاني بانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الارادته عند اطلاقه
غير تصور استمراره وحلوله في المعنى وعن الثالث باننا نسل ان ارادة غير
الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع
ويكون كل واحد منهما داخل تحت المراد وعن الرابع بان معنى استغناء الحقيقة
عن القرينة كون المعنى الحقيقي بحيث يفهم بلا قرينة وهو لا يتناقض نصب القرينة
على ارادة المعنى المجازي ايضا وان ازيد ان المجاز يفترق القرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فينا في الحقيقة فقد مر ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشرط بالقرينة المانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى
الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع ويكفي في ذلك وجود لصل القرينة
مع قطع النظر عن كونها مانعة لا ارادة المعنى الحقيقي بل ويكفي العلاقة بلا قرينة
اصلا فان قيل ان اللفظ مجاز في هذا المجموع فلا بد له من قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فيكون الموضوع له مري ادا وغير مري ادعاف خالصة واحدة اوجب
بان الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه ليس بمراد وحده
وهذا لا يتناقض كونه داخل تحت المراد فان قيل ان الوحدة اذا لوحظت في الوضع
يلزم من انتفاء انتفاء الموضوع له ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء فلما
لا يلزم من ملاحظتها في الوضع كونها جزءا من الموضوع له وعن الخامس بانه
ان كان ذلك اثباتا للحكم بطريق القياس فيابط لان الامتناع في المنهين عليهم
يجب على ان استعمال الثوب الواحد في حالة بطريق الملك والعارية محال

انه متعلق به بنوع علاقة

شرعا وحصول الحسين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما عماه محال
عقلا في ابن يلزم منه استعماله اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا
وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استعماله
ارادة المعنيين فانها متنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مبررة على الاصل
اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيها منزلة القبول
الواحد بطريق الملك والعارية بل يجعله مجازا قطعاً لكونه مستعملا في المجموع
الذي هو غير الموضوع له وعن السادس بان الرجل اذا قال رأيت اسودا وازاد به
اسد اورجلا شجاعا لا يمتنع ان يضمر الكاف في البعض دون البعض ورد بان ذلك
على مذهب من يفرق بين المفرد والمجمع فيما نحن فيه وهو ياتل لان المجمع يفيد جمع ما
اقتضاه المفرد فان كان متشابها لم يعبه كان المجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى
احد المعنيين فالجمع كذلك وحينئذ كما لا يجوز اضمار الكاف في قولنا رأيت
اسدا حين اريد المعنيين كذلك لا يجوز اضماره في اسودا على ان اضمار الكاف
انما يكون بعد تعينه وذلك في الخارج متمتع وفي البه هي لا يفيد (قوله وان كان
اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا) اعترض عليه بان اللفظ اذا كان مجازا
على هذا التقدير لم يكن له بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فان كانت
صارفة عن نفسه فلا يكون حرا ادا والقرص خلافة وان كانت صارفة عن
وحدته فيلزم ان تكون وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى
الموضوع له فارادته بدونها ليست ارادة المعنى الحقيقي هذا خلف وايضا ان لم
تنافها ارادة المجاز لم يتحقق الصرف وقد اعترف ذلك وان نافتم المنع اجتماعهما
واجب عنه بان القرينة صارفة عن وحدته بمعنى انها تدل على انه ليس بمراد
وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له (قوله حيث اريد بها
الوطئ مجازا) قال في التلويح بالا لاجماع وتركه المباح لما قيل انه لا لاجماع مع
مخالفة ابن مسعود فان عنده المراد بها ليس باليد ولا صفة لتيم الخبث ولقائل
ان يقول ان المراد بالا لاجماع من بعد العبادة بل لاجماع الائمة الاربعة
ثم قرينة هذا المجاز سوق الآية لان الله تعالى بين حكم الحدث والحائض في آية
الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب عند عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله اوتوا
احد منكم من الغائط فيحمل لاسم على الحدث الاكبر مجازا لتخصير الطهارة بان
والحدثان مذكورين في آية البدل ايضا (قوله حتى حل الخبث التيمم آه)
فيه اشارة الى انه لو حل الآية على المس باليد لاجل الخبث التيمم على ما ذهب

وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك
في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى
المجازي بالوضع فاللفظ بالنظر
الى الوضعين بمنزلة المشترك فن جوز
ذلك جواز هذا كالمشافي ومن لا فلا
وان امتناعه انما هو من جهة اللفظ
حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع من يعتد به
والقوم يستدلون على امتناعه عقلا
بوجوه ضعيفة لاحاجة الى ابرادها
وردها (فلا يراد المس باليد وغيره الخمر)
او رد للاصل المذكور فرعين لانه
اما ان يتحقق ارادة المجاز فينتج
ارادة الحقيقة كاللإسمة (في قوله تعالى
اولا مستم السام) حيث اريد بها
الوطئ مجازا حتى حل الخبث التيمم
فلا يراد المس باليد (و اما ان يتحقق
ارادة الحقيقة فينتج ارادة المجاز كالحرق
(قوله عليه السلام من شرب الخمر
فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقته
فلا يراد غيرها من السكرات بعلاقة
الشبهة في مخمرة العقل

اليه ابن مسعود واعترض عليه بان منهم من جعلها على المس باليد وجوز تيم
 الجنب بذليل آخر مثل ما رواه البخاري من قوما ما منكم ان تصلي قال الجنبانية
 ولما قال فقال عليه السلام عليك بالصعيد فان قيل ان الصحابة اجمعوا على ان
 المراد بالاسم اما الوطئ فيجعل الجنب التيم واما المس باليد فلا يجعل الجنب التيم
 فيلزم منه الاجماع على عدم القول لجواز التيم له على تقدير ان يكون المراد بهما
 المس باليد فيكون الجمل على المس باليد مع تجوز تيم الجنب مخالفا لاجماع
 الصحابة اجيب باننا لانسلم انه مخالف للاجماع وانما يكون مخالفا له لو كان الجمل
 عليه رافعا للاسرى للثبوت عليه وليس كذلك اذ لم يتفقوا على القول بعدم جواز
 التيم على تقدير ان يكون المراد المس باليد غاية ما في الباب انهم لم يقولوا ان المراد
 المس باليد مع جواز التيم وعدم القول به لا يكون قولنا بعدم الجواز على هذا
 التقدير حتى يكون مخالفا للاجماع (قوله واما ان يتحقق ارادة الحقيقة) وذلك
 قد يكون في المفرد كما ذكره المصنف من لفظ الجنب وقد يكون في النسبة كما اذا وصي
 ابو الحنفية مثلا بطني وله معني ومعتق معتق يستحق المعتق دون معتق المعتق
 لان لفظ مولى المضاف الى شخص حقيقة في معناه للاضافة اليه مجاز في معتق
 معناه وكذا اذا وصي لثاء زيد ولا ولادة وله ابنه وبنوا البناء يستحق الاول
 دون الثاني عند ابي حنيفة رحمه الله واما دخول بني البناء في الامان في قولهم
 امنونا على ابناءنا فليس لشمول لفظ البناء بل لان الامان معني على حقن الدم
 وهو معني على الشبهات (قوله منها) اي من المسكرات غير الخمر (قوله لانه
 يتوقف على القرينة آه) لان عموم المجاز نوع من المجاز فلا يده من القرينة
 (قوله ولا قرينة) فان قيل قدمت نعم ان لاسم مجاز عن الوطئ بقرينة سوق الآية
 فكيف يصح القول فيه بعدم القرينة قلنا هذه القرينة قرينة ضارفة عن المعنى
 الحقيقي الى الوطئ لآل عموم المجاز وهو المقصود (قوله فخارج عن البحث)
 لان البحث في ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا باطلاق واحد لا للمعنى المجازي
 ليشمل لهما بطريق عموم المجاز (قوله انما وقع على الدخول حافيا ومثلا
 وما أشبه) هذا اذا لم يكن له نية ولا فعل ما نوى (قوله الذي هو معناه الحقيقي)
 فان قيل قدمت شرح فيما سبق ان معناه الحقيقي محصور فكيف يصح ان يراد به
 قلنا المتروك معناه الحقيقي اللغوي والذي يراد ههنا معناه الحقيقي العربي
 فلا منافاة فان قيل معناه الحقيقي العربي وهو مطلق الدخول لا الدخول
 حافيا كما صرحوا به وسيصرح به ايضا ومن ادعى ان الدخول حافيا فليقر ان مراد معناه

وانما يجب الحد في السكر منها بذليل آخر
 من اجماع اوسنة فان قيل لم لا يجوز
 ان يراد باللامسة مطلق المس الشامل
 الوطئ وغيره وبالحمر مطلق ما يتجلى
 العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق
 عموم المجاز قلنا لا يتوقف على القرينة
 الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده
 ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم
 لما كان مسائل يترأى فيها الجمع بين
 الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال
 (واذا قال) حافيا (لاضع قدمي في دار
 فلان انما وقع) اي لفظ لاضع قدمي
 (على الدخول حافيا) الذي هو معناه
 الحقيقي (و) الدخول (مشتلا) وما شئت
 (ورأيت) الذي هو معناه المجازي (و)
 انما وقع لفظ في دار فلان (على الملك)
 الذي هو معناه الحقيقي (و) على (الاجارة
 والعارية) اللتين هما معناه المجازي (بعموم
 المجاز) اي الملقوق بطريق ارادة معني
 مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا
 لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي
 والمجازي في الازاحة

(وهو) أي المعنى المجازي العام في الصورة
 لاولى (الدخول) مطلقا لالة العرف
 فكأنه قال لا يدخل فيبحث كيف دخل
 (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية
 (نسبة السكنى) (لأن نسبة المالك حقيقة
 ولا غيرها مجازا بدلالة القادة وهي
 ان الدار لا تعدى ولا تهجر لذاتها
 بل بغض ساكنها الا ان السكنى قد تكون
 حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان
 تكون الدار ملكا له انما يمكن من السكنى
 فيها فيبحث بالدخول فيها سواء سكن فيها
 المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديرى
 كذا في الحاشية والظاهرة لكن ذكر شمس
 الا أنه لو كان غيره ساكنا فيها لا يبحث
 لا تقطع التهمة بفعل الغير (و) كذا
 (ان) قال عبدى كذا يوم يقدم فلان انما
 يعنى (العبد) بالقدم لئلا او نهرا لان
 اليوم في مثله (أي مثل هذا الكلام ليس
 بمعنى ابيض النهار حتى لا يتناول الليل بل
 بمعنى الوقت) مطلقا قوله تعالى
 ومن يومهم يومئذ دبره فان التسوى
 من الزحف حرام لئلا كان او نهرا وذلك
 لان اليوم اذا تعلق بفعل محدد فليأخذ
 النهار وبغيره ممتد فطلى الوقت لانه
 حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند
 تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى
 تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب
 الى ظرف الزمان بواسطة تقديره في دون
 ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير
 زائد عليه مثل صحت الشهر يدل على صوم
 جميع ايامه بخلاف صحت في الشهر فاذا
 امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح

امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حله على حقيقته وهو انهار

الحقيقى القوي لانه عين المعنى الحقيقى يعنى اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة
 انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متعللا او ركبا كما صرح به في التلويح
 (قوله المعنى المجازي العام في الصورة الاولى الدخول) لان وضع القدم سبب
 للدخول فاستعير له بملاقاة السببية لان مقصود الخالف منع نفسه عن الدخول
 لاعتجازه بوضع القدم حتى لو استطاع ووضع قدمه ولم يدخل لم يبحث بالاتفاق
 وقدم ذلك (قوله مطلقا) أى مطلقا عن التقيد بالركوب والنعل والمشي
 فاذا كان عبارة عن مطلق الدخول يجب العمل باطلاقه فيدخل الكل اعم
 ان عبارة المشايخ ههنا مختلفة قال فخر الاسلام يجب العمل باطلاق الدخول
 وعمومه وقال ابو زيد يجب العمل باطلاقه وقال بعض المشايخ يجب العمل
 بعمومه فالشارح اشار الى هذا حيث قال اولا مطلقا ثم قال فكأنه قال لا يدخل
 فيبحث كيف دخل فانه يحتمل الجمل على مسلك فخر الاسلام وعلى مسلك غيره
 لان قوله لا يدخل يدل على عموم الدخول لان ادخل نكرة وقعت في سياق النفي
 فيكون عاما (قوله بل بغض ساكنها) بضم الباء والعين المججمة (قوله سواء
 سكن فيها المالك او غيره) فيه بحث لانه ان اراد بسكون الغير فيها سكنه
 بالاستيجار من المالك فمتنوع لان الاجارة بطل دليل السكنى لعدم قدرته على
 السكنى في مدة الاجارة وان اذابه سكنه بالغصب او العارية فسلم لكنه خلاف
 الظاهر والجواب عنه ان في المسئلة روايتين كما في ايمان فاضل خان حيث قال
 رجل حلف ان لا يدخل دار فلان فاجر فلان داره فدخلها الخالف هل يكون
 حائشا فيه روايتان قالوا ما ذكر انه لا يبحث ذلك في قول ابى حنيفة لان عندهما
 كما تبطل الاضافة بالبيع تبطل بالاجارة والتسليم ايضا انتهى يعنى لو باع فلان داره
 من آخر وخرج منها فلان ثم دخلها الخالف لم يبحث لبطان اضافة الدار
 الى فلان بالبيع فكذا لو اجرها فخرج منها ودخلها الخالف لم يبحث لبطان
 الاضافة بالاجارة (قوله لقيام دليل السكنى التقديرى) قيل فعلى هذا ينبغي
 ان يبحث بالدخول فيما اذا استأجر الدار واستعارها ولم يسكن لقيام دليل السكنى
 التقديرى وهذا التمكن للمستأجر والمستعير ويمكن ان يقال ان ذلك التمكن منهما
 ضرورى بقدر بقدر الضرورة فلا يظهر في مقابلة تملك المالك ولم اقف في هذه
 المسئلة على رواية (قوله لا تقطع التهمة بفعل الغير) قلت هذا لو كان الغير
 ساكنا فيها بطريق الاجارة والا فلا تقطع له في السكنى اعارة او غصبا ثم هذا
 الانقطاع على قولهما لا على قول محمد كما ذكرناه انما (قوله لان اليوم اذا تعلق آه)

فيه وفي قوله الفعل الذي يتعلق به اليوم اشارة الى ان المعبر في امتداد الفعل
وعدم امتداده هو الفعل الذي يتعلق به اليوم لاما اضيف اليه اليوم كما وقع
في الكلام المشايخ حيث قالوا في مثل انت طالق يوم تزوجك او اكلت ان الزوج
والكلم لا يمتد كما وقع في ايمان الهداية وقد قالوا انه من مسامحةهم حيث
لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما
اذا اختلفا كما في امر لك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعبر هو ما يتعلق به
الطرف لاما اضيف اليه حتى لو قال ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد
مما عتمد والقدم مما لا يمتد فان قيل ان معنى الممتد ما يقبل التقدير بالمد والتكلم
بما قبله فكيف جعلوه غير ممتد اجيب بان امتداد الاعراض انما هو بتعدد الامثال
كالضرب والجلوس والركوب فجعل كأنه الممتد بخلاف الكلام فان التحقق فيه
في المرة الثانية لا يكون مثل ما في المرة الاولى فلا يتحقق بتعدد الامثال وهذا لان
الامثال عبارة عن المتجددات ونوعا والمختلفات شخصيا ولا شك ان افراد الضرب
والجلوس ويجوز هما كذلك بخلاف الكلام فانه انما يتجدد بتعدد الكلمات بل
الحروف وقد تقررت في موضعه ان كلاما من الحروف نوع من الانفاط فتكون متجانسة
لا متماثلة فان قيل قد يتكرر لفظ واحد فتوجد المماثلة اجيب بانه لا عبرة به لان
التلفظ به لا يعد في العرف متكلما فان قيل كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به
كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداد المضاف اليه وعدم
امتداده لعدم امتداده كما يجب بامتداد المتعلق به وعدم امتداده فيحصل على
مطلق الوقت عند عدم امتداد المضاف اليه ايضا اجيب بانه طرفه من حيث
المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صحت الشهر حتى يلزم كون الطرف معيارا له
فيوم يقدم زيد بمغزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمغزلة اليوم الذي يركب
فيه ويكنى في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وبان ظرفيته للعامل
قصدية لا عينية وحاصلة لفظا ومعنى لا متصصة على المعنى بخلاف المضاف اليه
فاستار العامل اول عند اختلافهما بالامتداد وعدمه فان قيل كثيرا ما يمتد الفعل
المتعلق به مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا
الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم نصوم وانت حر يوم
تنكس الشمس اجيب بان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو من
الوانع ولا يمنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع
في حل اليوم في الصورة الاولى على بياض النهار وعلى الحكم في غير الابل بدليل

العقل وفي الصورة الثانية على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة
 كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكشف الشمس فان قيل كيف جعلوا
 التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعاقق مما لا يمتد مع انه ان اراد انشاء الامر
 فهو غير متد في السك والى وان اراد كونهما محجزة ومفوضة ومطلقة ومعتقة فهو متد
 في السك الجيب بانه اريد في الطلاق والعاقق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد
 كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير
 والتفويض م ونها محجزة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر
 ثم ينقطع فيفيد توقيفه بالمدة ففيما نحن فيه اعني عدي كذا يوم يقدم زيد كل من
 العقل المطلق به اعني العتق والوصاف اعني القدوم غير متد فيصح اعتبار
 الامتداد بكل منهما (قوله بل يكون مجازا عن جزء) اي مطلق الآن لان
 مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا
 من اليوم فتحقق العلاقة (قوله لا يعتبر امتداده) يدل على ان المراد من الجزء هو
 الآن ولا يخفى عليك ان كونه مجازا في مطلق الوقت اي الآن هو المشهور وقال
 بعض مشايخنا انه مشترك بين بياض النهار وبين مطلق الوقت (قوله فعند اي
 يوسف الخامس مئة) لانه نوى اليقين فقط من غير تعرض للذند فكان الذند
 محجورا (قوله والسادس نذر) لانه نوى الذند ولم يهجر كما في الخامس والجمع
 بين الحقيقة والمجاز مجموع فلا تعتبرية اليقين معنية الذند (قوله لان الذند ايجاب
 للمباح الذي آه) اي ايجاب العبد على نفسه ما اباحه الله تعالى وله خمسة
 شروط احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا
 لا وسيلة والثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال او في الماك فلذلك لم يصح
 الذند بعبادة الرريض لانعدام الشرط الاول ولا بالوصوء وسجدة التلاوة وتكفين
 الميت لانعدام الشرط الثاني ولا بصلاة المكتوبات لانعدام الشرط الثالث
 فان قيل ان الذند الحنج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقية صحيح حتى نجب
 بالذند مع ان الحنج ماشيا غير واجب شرعا وكذا الاعتكاف والاعتاق من غير
 مباشرة سبب موجب لهما اوجب عنه بوجهين احدهما ان هذه الاشياء من
 المستثنات التي قام الدليل على وجوبها على خلاف القياس وثانيهما بان
 الشروط المذكورة موجودة فيها لان الحنج ماشيا من جنسه واجبا لان اهل مكة
 ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم
 على المشي على ما في الزي في آخر الحنج واما الاعتكاف وهو البث في مكان

والا فلا لان المتمد لا يكون معيارا لغيره
 فلا يصح حله على النهار المتمد
 بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر
 امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار
 (و) كذا (اذا قال لله على كذا ونوى
 اليقين) والمسئلة على ستة اوجه لان
 القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي الذند مع
 نفي اليقين او بدونه او ينوي اليقين مع نفي
 الذند او بدونه او ينوي الذند واليقين
 جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق
 والرابع ميم بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف
 واليهما اشار بقوله ونوى اليقين اي معنية
 الذند ومن غير تعرض له بالنفي والاثبات
 فعند اي يوسف الخامس مئة والسادس
 نذر وعند هما كلاهما نذر وميم وهما
 ميمتان مختلفتان موجب الاول الوفاء
 بالذند والقضاء عند الفوت لا الكفارة
 وموجب الثاني المحافظة على البر
 والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
 حقيقة في الذند لانه المفهوم عرفا ولغة
 ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف
 اليقين فلما جاوز الجمع بينهما لم
 ظاهرا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
 وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لم
 الذند واليقين لانه) اي هذا القول (نذر
 بصيغته) لكونها موضوعا لذلك
 (ميم) لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل
 (بوجه) وخواه

مخصوص من جنسه واجب آخر وهو التعمد في الصلاة واجبا الاعتقادي فمن جنسه واجب آخر وهو الاعتقادي في الكفارة والزابع ان لا يكون مستحيل الكون حتى لو نذر صوم امس واعتكاف شهر مضى لم يصح نذره لعدم امكانه ولا يتعقد عينه ايضا وليس كس السماء لكونه محالا والخامس ان لا يكون النذور معصية حتى لا يصح نذر المعاصي لكونه متفيا شرعا والمنفي شرعا لا يصح كون نذرا لمساوي عن عائشة رضي الله عنهما من فوعا لا تذني معصية الله تعالى وكفارة كفارة عتق والمراد بالثاني في هذا الحديث ثني جواز الاشياء بالنذور لاني انعقاده لانه يتعقد لاحد امرين احدهما للقضاء فيما اذا كان جنس النذور مما يخلو ببعض افراده عن المعصية كتذرع صوم الايام النهيية فان الصوم وهو جنس النذور مما يخلو ببعض افراده عن المعصية كراهة فيه وثانيهما للكفارة فيما اذا كان جنس النذور لا يخلو شي من افراده عن المعصية كالنذر باننا وبالسكرفانة يتعقد لكفارة اليمين هكذا ذكره **أبو بكر** ثم مشاخصا وقال بعضهم انما يتعقد هذا للكفارة اذا قصد به اليمين والافيلو ضرورة انه لا فائدة في انعقاده وقال ابن الهيثم ان مقتضى الظاهر ان يتعقد مطلقا للكفارة قصد اليمين اولا يقصد اذا نذر الفعل على ما عتبه أكثر المشايخ وعن الطحاوي لو اضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله على ان اقل فلانا كان يميناً ونزعة الكفارة بالخلف وانما لا يلزم اليمين بل يقتضي النذر الابالية في نذر الطاعة كالخروج والصلاة والصدقة على ما هو مقتضى الدليل فلا تجزئ الكفارة عن الفعل وهو اختيار السرخسي والصدور الشهيد (قوله هو صوم رجب) روى متواترا متصفا وغير متون منع التصرف بالعلية والعدل عن الرجب المعروف لأن المراد رجب معين اطلق الرجب الذي يأتي بعد يمينه (قوله ونجريم المباح يمين) اي يتعقد يميناً ولا يحرم عليه ذلك المباح لانه قبل الشروع ولا قدر له عليه واذا لم يهرم عليه يجوز فعله واذا فعله يلزم عليه كفارة اليمين للبحث وقال الشافعي ومالك لا كفارة عليه لانه قلب الموضوع فلا يتعقد به اليمين فيلغو الا في النساء والجوارى لانه ورد الشرح في الجوارى والنساء في معناها فخلق بها دلالة فيقتصر النص عليهما وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم يحرم ما احل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فيمن الله تعالى انه عليه السلام حرم شيئا مما هو حلال له والله تعالى قد فرض له تحليله فغير عن ذلك بقوله تحلة ايمانكم فعمل الله حرم ما احل الله

لان النذر واجب للمباح الذي هو صوم رجب مثلاً واجبات المباح بوجوب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلاً لان ايجاب الشيء بوجوب التبع عن ضده وتحريم المباح بيمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرح اكم تحليلها بالكفارة بمعنى تحريم التبع عليه السلام مارية او العسل على نفسه يميناً

وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان
موجبه ثبت وان لم ينو كافي شراء القريب
يعتق عليه وان لم ينو الا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع
بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على
الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره
ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الايمان
العلاقة بين اليمين والنذر المجبوزة للمجاز
واجب عن الاول بوجهين الاول انه لما
استعملت الصيغة في محل آخر خرجت
اليمين عن ان تكون مرادة فصارت
كالحقيقة المجبوزة فلا يثبت من غيرية
والثاني ان تحريم ترك النذر يثبت بموجب
النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه
يمينا يتوقف على القصد لان الشارع
لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء
القريب فان الشرع جعله اعتناقا قصدا
ولم يقصد واجب عن الثاني بانه انما اريد
لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي
وهو استحباب المباح والمعنى المجازي وهو
تحريم المباح وهو مجموع بل ظاهر عبارات
السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير
استحباب المباح لكن له صلاحية ان يكون
يمينا عند النية فلا يكون الا ندرا نظرا
الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو
الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة
باستثناء الصيغة حتى تراعى فيها شرائط
الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه
احكام البيع وكلاقالة فانه فيصح نظرا
الى اللفظ ويصح نظرا الى المعنى حتى تراعى
فيها احكامهما فكذلك هنا يراعى
احكامهما

يمينا يجب فيها الكفارة وهي نزلت في تحريم مارية فلما انه كما ورد انها نزلت
في تحريم مارية ورد ايضا انها نزلت في تحريم العسل على ما في الصحيحين
عن عائشة رضي الله عنها شرب عند زيب عسلا فحرم على نفسه فنزلت
فلا يكون حجة لهم ولو سلم انها نزلت في تحريم مارية لكن العبرة لعموم اللفظ
لالتخصص السبب واللفظ عام اكل خلال (قوله وههنا بحثان)
اي في الجواب المذكور اختلفوا في تقرير الجواب عن الاشكال المذكور
وحاصل ما ذكره صاحب الهداية ان قوله الله على صوم رجب مثلا ليس جمعا
بين الحقيقة والمجاز لانه موضوع للوجوب ومستعمل فيه لافيه وفي غيره حتى
يلزم الجمع الا انه مستعمل في الوجوب من جهتين لاثنا في بينهما احدهما جهة
كونه ندرا والاخرى جهة كونه يمينا وكلاهما يقتضيان الوجوب الا ان كونه
ندرا يقتضيه لعينه حتى يلزم القضاء بتركه وكونه يمينا يقتضيه لغيره وهو صيانة
اسم الله تعالى عن الهتك حتى تلزم الكفارة بتركه والشئ الواحد يجوز ان يكون
واجبا لعينه ولغيره كاذنا حلقا ليصلين فظهر هذا اليوم ورد عليه يلزم الثاني
من جهة اخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه
الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك بل يلزمه
القضاء وتنافي الاوزان اقل ما يقتضيه التعارض فلا بد ان يراد باللفظ واحد
وحاصل ما قرره كلام فخر الاسلام هنا ان تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم
لموجب صيغة النذر وهو استحباب المباح فثبت مدلول التزام الصيغة من غير
ان يراد هو بها وتستعمل فيه ولزوم الجمع بين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد
انما هو باستعمال اللفظ فيهما والاستعمال ليس بلازم في ثبوت المدلول الاتزامي
فيثبت قد اريد باللفظ الموجب فقط وبلازم الموجب الثابت دون استعمال فيه
اليمين فلا جمع في الارادة باللفظ بل في الدلالة ايضا لان الدلالات الاتزامية
ليست بمجاز ورد بانه مغالطة اذ معنى ثبوت الاتزامي غير مراد ليس الاخطوره
عند قههم ملزمه الذي هو مدلول اللفظ محكوم ما ينفي ارادته للتكلم والحكم بذلك
يتنافى ارادة اليمين به لان ارادة اليمين التي هي ارادة تحريم المباح هي ارادة
المدلول الاتزامي على وجه اخص منه حال كونه مدلول التزاما فانه اريد على
وجه تلزم الكفارة بخلافه وعدم ارادة الاعم تنافيها ارادة الاخص اعني تحريمه
على ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه اريد باللفظ وحاصل ما ذكره المصنف ان النذر
مستفاد من الصيغة واليمين من الوجوب لان موجب هولزوم النذور الاستباح

قبل التذرو ذلك الموجب يقتضي تحريم الترك وهو اليمين فلا جمع في الإرادة
واعترض عليه بوجهين الأول أن اليمين أن كان موجبه ثبت وإن لم ينوف فلا حاجة
في ثبوته إلى النية كافي شراء القريب يثبت الحق به بلائيه فلا جمع بين الحقيقة
والمجاز في الإرادة ولا في الدلالة لأن دلالة اللفظ على لازمه ليست بمجازية
كذلك لانه على جزء معناه وإن لم يكن موجبه يلزم الجمع بينهما لكونه مجازاً في اليمين
حيث أنه الثاني أن الجمع لا يدفع بما ذكره من الجواب لأن ثبوت اليمين لما توقف
على الإرادة والنية وقد اريد بذلك اللفظ معناه الحقيقي أيضاً حتى التذري لم يلزم
الجمع بينهما لأن ما توقف على النية غير الموضوع له وما ذكرتم ليس إلا بيان
العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي اعني اللزوم اجيب عن الأول بوجوه الأول
أن اليمين موجبه لا يمكن لا يلزم من كونها موجبه أن يثبت بلائيه لأن الصيغة
لما استعملت في محل آخر اعني التذري خرجت اليمين عن أن تكون مرادة فصارت
كالحقيقة المحصورة فلا يثبت بلائيه الثاني أن اليمين موجبه لكن لا يلزم منه
أن يكون مجازياً بلائيه وإنما يكون كذلك أن لو كان كل تحريم المباح ميمناً وليس
كذلك بل اليمين تحريم المباح قصد لأن الشارع جعله ميمناً عند القصد فيقتصر
عليه ويحرم ترك التذري فيما نحن فيه يثبت بموجب التذري وهو لزوم التذري
ولا يتوقف على النية لانه ليس بيمين وإنما يكون ميمناً عند القصد والنية والحاصل
أن كل يمين بلفظ التذري لا يعتقد ميمناً إلا بلائيه بخلاف شراء القريب فإن الشارع
جعلها اجماً فانوى أول بنو الثالث ما اختاره صاحب التقيح أن اليمين ليس
موجبه لكن لا يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإرادة لانه نوى اليمين
ولم ينو التذري لانه ثبت بلائيه لكونه حقيقة وهذا لأن هذا الكلام من قبيل
الإنشاء وفي الإنشاء يمكن أن يثبت الحقيقي وإن لم ينو والمجازي أن نوى وفيه
نظر لانه إنما يمتنع فيما إذا نوى اليمين دون التذري والأفيلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز فإن قيل لا عبرة بإرادة التذري لانه ثابت بنفس الصيغة وإن لم ينوف فكأنه
لم يرد إلا المعنى المجازي اجيب بأنه يلزم على هذا أن لا يمتنع الجمع في شيء من الصور
لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولأن أثرها واجب عن الثاني
بأنه إنما يرد ذلك لو كان المراد بقوله الله على صوم رجب مثلاً معناه الحقيقي
والمجازي معاً وليس كذلك بل المراد به على ما ظهر من عبارات السلف هو
المعنى الحقيقي فقط اعني الإيجاب المباح لكن لهذا الإيجاب صلاحية أن يكون
ميمناً عند النية فيكون تذراً نظراً إلى الصيغة ميمناً نظراً إلى المعنى وهو الإيجاب

حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار
التذري والكفارة باعتبار اليمين سلباً أنهما
مرادان لكن لأنسب انهما من قبيل
الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل
الكتابة وهو لا ينافي إرادة الحقيقة ولا يفهم
معناها إلا بالإرادة والمنوع انهما هو الجمع
بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي
والكفاية عنه فإن قيل الفقهاء لا يعتبرون
الكتابة بهذا المعنى اجيب بالنسج كيف
وقد قال العلامة التسي في الكافي فيمن
قال لله على المشي إلى بيت الله يحجب
الحج ما شيا بطريق الكتابة لأن هذه
العبارة صارت كناية عن إيجاب
الأحرام شرعاً وعرفاً ثم قال ولا فرق بين
أن يكون التذري في الكعبة أو خارجها عنها

المباح وحاصل هذا الجواب يرجع الى ما ذكرناه من الهداية ونظيره الهبة بشرط
 العوض والاقالة حيث يراعى فيها جانباً الصيغة والمعنى ويعطى احكامها
 كما فيما نحن فيه ونوسم ان كلامنا هذا امر اذ ان معا ولكن لا نسلم انه يجمع بين الحقيقة
 والمجاز بل من قبيل الجمع بين الحقيقة والكتابة وذلك غير ممنوع بل وله نظير
 كما ذكره وهذا لان الكتابة مستعملة فيما وضع له فيجوز ان يراه المعنى الحقيقي لكن
 للانتقال الى المعنى المجازي لا بالذات فلا يمنع الجمع بينهما في الارادة وإنما يمنع
 لو اريد بالذات بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له لان يراد به قصداً
 وبالذات فلا يجوز ارادة الموضوع له اصلاً بالذات لكونه جمعاً بين الحقيقي
 والمجازي قصداً وذاً محال ولا للانتقال الى المعنى المجازي ايضا كما في الكتابة
 اذ لا معنى له لان المعنى المجازي مراد منه قصداً وبالذات فلا حاجة الى ان توسط
 ارادة الحقيقي (قوله باخذ التمسكين) اى الخبز والعمرة (قوله ثم شرط صحته)
 لما فرغ من بيان ترك الحقيقة والمصير الى المجاز ومن بيان امتناع جمعها
 شرع في بيان ما ترك الحقيقة لاجله وقصد حرة الى اربعة اقتسام الحقيق والعادة
 والعقل والشرع وحررة الى خمسة الامور الخارج عن التكلم والكلام والامر
 في التكلم والامر في الكلام اما زيادة معناه وانفصله او محل الكلام ومرجع
 الاول الى الثاني كما سيظهر لك (قوله حسا) هذا يرجع الى محل الكلام يعنى
 قد ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان لم يقل المحل حكم الحقيقة حسا فبراديه
 المجاز كما لو حلف لا يأكل من هذه الخلة فان غلبه تقع على عمرها لو كانت خمرة
 والا فعمل بمنها لعدم قبول عين الخلة فعل الاكل حسا حتى لو تكلف واكل من
 عينها لا يثبت فان قيل لا بد ان المعنى الحقيقي يمنع فيه حسا لان المحلوف
 عليه فيه عدم اكلها وهو غير ممنوع حسا بل واقع لان عينها لا تؤكل وإنما يمنع
 اكلها فلا يضر الى المجاز يجب بان اليمين اذا دخلت في التي كانت للمنع دون المحل
 فوجب اليمين حيث ان يصير ممنوعاً باليمين مع امكان فعله وما لا يكون مأكولاً
 حسا او عادة لا يصح كون ممنوعاً باليمين بل هو ممنوع قبل اليمين بالعادة او الحس
 فلا يحتاج الى منعه باليمين فعلم ان مقصود من قوله لا يأكل من هذه الخلة
 الامتناع عن اكل ما يمكن اكله مجازاً وهو الثمن او الثمر (قوله كما في بين القور)
 هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعبرت للسرعة ثم سميت به الجالة
 اني لالت فيها فقل رجع فلان من قوره الى من ساقته وهذا اليمين تفرد به
 ابو حنيفة وصح ان الناس في القرن السابق يعطون اليمين نوعين مؤبدتين وهن

لان هذا اللفظ صار كتابة عن التزام
 الاحرام صرفاً فاذا الاحرام باحد التمسكين
 لا يكون بلا معنى فكان من لوازم الاحرام
 وذكر اللازم و ارادة الملزوم كتابة (ثم
 شرط صحته) اى المجاز (قرينة منعها)
 اى الحقيقة والبراد المعنى الحقيقي وفيه
 اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم
 المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول
 وان جعلت داخلية في مفهوم المجاز
 على رأي علماء البيان (حسا) تحولا ياكل
 من هذه الخلة (او عقلاً) نحو واستفرد
 من استطعت منهم فان العقل يدرك ان
 الحكم لا يريد ظاهره (او عادة) كما في بين
 القور

ان يحلف مطلقا وموقفة لفظا مثل ان يحلف ان يفعل كذا اليوم الى زمان
 اى حنيفة ثم استبط ابو حنيفة هذا النوع وهو المؤبد لفظا والموقت معنى
 وقد اخذه من حديث جابر وابنه حين دعيا الى نصره رجل فحلفا ان لا يصرا
 ثم انصرا ولم يحثا وللعنبر في ذلك هو العرف فان الحلف في العادة يقصد به
 اللفظ في هذه الحالة منعها عن الخرجة التي تهاين لها لا عن الخروج على
 التأييد فاذا عادت فقد تركت تلك الخرجة وانتهت اليهين فلا بحث بعد ذلك
 وان خرجت (قوله وقد سبق) حيث قال المراد مطلق الجواب اقرارا كان
 او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء (قوله زيادة
 معناه) يعني ان الاسم اذا كان مثبتا عن قصور وتبعية في معناه وفي بعض
 افراد ذلك المعنى نوع كمال واصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك المفرد
 الكامل كلفظ الفاكهة على ما ساقى (قوله كما اذا حلف لا يأكل فاكهة
 لا يقع على العنب) حلف لا يأكل فاكهة لا يحث عند اى حنيفة بأكل الزمان
 والنبات والرطب اذا لم يتوفا لا يحث نوى اولى بولان اسم الفاكهة مطلق
 والمطلق ينصرف الى الكامل منه وهذه الاشياء كلمة في معنى الفاكهة
 فينصرف اليها لان الفاكهة اسم ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التتم وهذه
 الاشياء اكل ما يكون في ذلك فينصرف اليها ولا يى حنيفة ان الفاكهة اسم
 لما يؤكل تابع لاخر وهذه الاشياء ليست كذلك فلا تكون فاكهة اما الاولى
 فلا لان الفاكهة مأخوذة من التفكه وهو التتم والتفكه امر زائد على ما يقع به
 قوام البدن وهو الغذاء فصار تابعا واما الثانية فلان الرطب والعنب صلحان
 للغذاء وقد يقع بهما القوام لانه في بعض المواضع يكتب بهما في الغذاء والزمان
 قد يقع به القوام لما فيه معنى الادوية وهو قوت اذا دبس واذا كان كذلك كان
 فيها وصف زائد وهو النباتية والاسم ناقص لدلالته في نفسه على التبعية مقيد
 في المعنى بكونه تابعا بالنظر الى اللفظ فلا يتناول ماهو كامل فان قيل ان الطرار
 يدخل تحت اسم السارق نعم بان فيه زيادة اجب بان الزيادة فيه مكملة لمعنى
 السرقة كالضرب والشم فانها مكملان لمعنى الايداء فثبت الحكم فيه بالذلة
 بخلاف ما نحن فيه فلان الزيادة فيه موقفة لمعنى التبعية اذا الصلة تنافيا فلا يصلح
 الحاقها بالفاكهة قبل ان هذا الاختلاف عصورو زمان لا اختلاف جهة و برهان
 كلهم ما كانوا بعد ونها من القوا كه في زمانه ثم تغير العرف في زمانها وكذلك
 طريقة ابي حنيفة فيمن حلف لا يأكل ادا ما لم يقع على ما يقع الخبز فيصطحب

فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال
 الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل
 على القور عرفا وان كان المعنى الحقيقي
 الخروج مطلقا (او سرعا) كما في التوكيل
 بالخصوص وقد سبق (وهي اى القرينة
 هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر
) اما خرجة عن التكلم والكلام اى
 لا يكون امر اى التكلم وصفه ولا يى
 جنس الكلام (كدلالة الحال في عين
 الغور) فانها ليست صفة للتكلم ولا من
 جنس الكلام (او امر في التكلم كقوله
 تعالى واستغزز اى حرك من استطعت
 منهم بوسوستك ودعاك الى الشر فان
 كون الامر تعالى وتقدس حكما يدل
 على انه لا امر ابليس ياغوا عباده فهو
 مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه
 لعلاقة ان الانجاب يقتضى تمكن المأمور
 من الفعل وقدرته عليه (او) امر
 (في الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة
 معناه) اى معنى ذلك الكلام (في بعض
 الافراد) فان بعض الافراد قد يكون
 اولى بالارادة من الاخر لاخصاص
 الاخر زيادة ليست في الباقي كما اذا حلف
 لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب زيادة
 خصوصية فيه

الخبر به مثل الخبز والزيت واللبن ولا يقع على الجبن والبيض واللحم والسكك لأن
 الآدم اسم للتابع فلا يتناول الأصل كالجبن وأخواته وهذا لأن اللحم والجبن
 ونحوهما يحمل مع الخبر ويقع عليها المضغ والابتلاع قصداً فكان أصلاً من
 هذا الوجه فلم يتناوله الاسم القاصر التابع وهو الآدم وقال محمد كل من اللحم
 والجبن والبيض ونحوها آدم لأنه من المؤادمة وهي الموافقة وكل ما يؤكل مع
 الخبر غالباً موافق له فيكون آداماً فيبحث بآكلها في آداما وآبوسف
 مع أبي حنيفة في رواية ومع محمد في رواية (قوله أي نقصان معنى ذلك الكلام)
 يعني أن الاسم إذا كان منشا عن كمال في سماء لغة وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع
 قصور فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر على عكس ما سبق
 كما إذا حلف كل مملوك لي فهو حر فإن لفظة مملوك يتناول الرقيق وأم الولد والمذبر
 لكما لها في الملك دون المكاتب لقصوره في الملك إلا أن ينوبه حتى يعتق رقيقه
 وأم ولده ومدونه ولا يعتق مكاتبه مالم ينوبه بخلاف لفظ الرقبة في قوله فحرير
 رقبة فإنه يتناول المكاتب حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولا يتناول المذبر وأم
 الولد حتى لا يجوز اعتاقهما عن الكفارة والأصل فيه أن الملك في المكاتب ناقص
 لكونه مملوكاً رقبته لا يداخى لا يجوز له وطئ المكاتب ولا يفسد نكاح المكاتب
 بنت مولا يموت المولى لأنها لم تملك المكاتب أرثا يموت أيها فدل أن الملك فيه
 ناقص ولا يتناوله المملوك عند الإطلاق والرق فيه كامل ولهذا يقبل الفسخ
 ولو كان رقبة المكاتب ناقصة بالكتابة لما قبل الفسخ كالمذبر ومن هذا القبيل
 ما إذا حلف لأباً كل لحماً ولأبنة له كان القياس أن يبحث بأكل لحم السمك كإهوه
 مذهب مالك لأنه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحماً
 في قوله تأكلوا منه لحماً طارياً إلا أنه خص استحساناً لبعض الأفراد ككألهما
 فإن لفظ اللحم يدل على القوة والكمال يقال اللحم الجراح إذا قوي واشتدت
 وسعى اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذي هو أقوى الإخلاط
 وليس للسمك دم والإملاط في الماء ولشرع الذبح فيه للتحلل لأنه شرع لآزاله
 الدماء المسفوحة فكان في لحمه قصور من حيث معنى اللفظ والمطلق يتصرف
 إلى الكمال إذا الناقص في المسمى في مقابلة الكامل بمنزلة المجتزأ من الحقيقة
 (قوله أي مضموه وفجواه) أي الخبر عنه قالوا ومن هذا القبيل قوله تعالى
 وما يستوى الأعمى والبصير لأن ظاهره العموم لأن الفعل يدل على المصدر لغة
 فصار تفسيره وما يستوى استواء والكرة في سباق التي تم وقد سقط هذا

(أو نقصانه) أي نقصان معنى ذلك
 الكلام (فيه) أي في بعض الأفراد
 فإن بعض الأفراد قد يكون أولى أيضاً
 بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر
 بنقصان ليس في الباقي كما إذا قال كل
 مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب
 فإن الملك فيه ناقص (وإنما يحمل الكلام)
 أي مضموه وفجواه عطف على قوله
 فاما زيادة معناه

الظاهر وهو حقيقته بدلالة محل الكلام لان محله وهو الخبر عنه لا يعي والبصير
لا يقبل العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات فوجب الاقتصاد على
حكم خاص وهو ما دل عليه غوى الكلام من نفي المساواة (قوله كقوله عليه
السلام الاعمال بالنيات) اى بماترك الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه
السلام الاعمال بالنيات ورفع عن اعمى الخطاء والسيئات فان حقيقة الاول
ان لا يوجد عمل بلانية لكونه معروفا بلام الاستغراق وحقيقة الثاني ان لا يوجد
خطاء ولا نسيان لاستناد الارتفاع الى المحلى بلام الجنس وقد تركت حقيقةهما
بدلالة محل الكلام لانا نجد من انفسنا وجود العمل بلانية كالغسل والبيع
والتكاح وغيرها والخطاء والسيئات واقصين منا كثيرا فلو اريد به حقيقةهما
لزم كذب النبي عليه السلام في اخباره والنبي عليه السلام معصوم من الكذب واريد
بالاعمال والخطاء والسيئات حكمهما وموجبهما بطريق اطلاق اسم الشيء
على موجبه واثره او بطريق حذف المضائق واقامة المضائق اليه مقامه كما في
واسئل القرية فحاشا له قال حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والسيئات
واجلهم نوعان احدهما حكم الآخرة وهو الثواب في الطاعات كالصلاة والصوم
والإثم في الحرمان اى العاصي والثاني حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
والسكراهة والاساءة ونحوها ولفظ الحكم مشترك بين هذين النوعين اشتراكا لفظيا
لانهما حقيقتان مختلفتان لان حكم الدنيا يستلزم وجود ركن العمل والشرط
المعتبر شرطا وحكم الآخرة يستلزم صحة العزيمة وخلوص النية واختلاف الوازم
دليل على اختلاف المزروعات وهذا تفصيل ما ذكره الشارح بقوله وما يتعلق
بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرها على مذهب اهل الحق يعنى ان ما يتعلق
بالآخرة من الثواب والمآثم ليس حكما يترتب على الاعمال واثر الازمها على
مذهب اهل الحق بل محض فضل الله تعالى يترتب على خلوص النية ويصير علامة
على وجود الاعمال ومن هنا ظهر سقوط ما قيل لان لم كون الحكم مشتركا لفظيا
بل مشترك معنوي كالانسان فيشاول النوعين بالعمى الشامل لهما اذ معنى
الحكم هو الاثر الثابت بالشيء وذلك عام كالشيء ووجه السقوط ان ذلك اعم
يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالعمى وهو ممنوع لان حكم الدنيا
وان كان اثران بالاعمال لازمها لهن لكن حكم الآخرة ليس كذلك عند اهل
الحق بل هو محض فضل الله تعالى فلا يكون كليا متواطئا بل كل من النوعين
حقيقتان مختلفتان فيكون لفظ الحكم مشتركا لفظيا بينهما فلا يجوز اراتهما

(قوله عليه السلام الاعمال بالنيات)
ورفع عن اعمى الخطاء والسيئات فان
مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على
عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل
بلانية والخطاء والسيئات يعان منا
والنبي عليه السلام معصوم من الكذب
بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم
الخطاء والسيئات من قبيل قوله تعالى
واسئل القرية وما في معناه
كالآخرة والاولى مشترك لفظيا ما يتعلق
بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفترقة
الى النية والاثم في الافعال المحرمة
وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد
والسكراهة والاساءة ونحن ذلك وما
يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال
واثرها على مذهب اهل الحق خلافا
للمعتزلة قبل هي علامات محضة كما تقرر
في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه
عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة
ولامعنى الاشتراك اللفظي الا ذلك فاذا
لا يجوز اراتهما جميعا اما عندنا
فقلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي
فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل
المتفصي ولا عموم له بالاتفاق صرح به
في الاحكام وغيره بل يجب حمله على
احدهما فحمله الشافعي على الثاني
لوجهين

معاً عندنا لعدم هجوم المشترك اللفظي ولا عند الشافعي لأن مثل هذا المجاز
 عنده من قبيل المقضى لا المحذوف ولا عموم المقضى بالاتفاق على ما ذكره
 الشارح لكن دعوى الاتفاق فيه ممنوع لأن المشهور أن الشافعي يجوز هجوم
 المقضى كما صرح به في البردوي وشروحه بل يجب حمله على أحدهما فله
 الشافعي على حكم الدنيا لوجهين الأول أنه أقرب إلى موافقة دالة اللفظ على
 الثاني لأنه إذا قال لأصلاة الأبطه وروا ولا صوم الأبنية من الليل ونحوه مما يفتي فيه
 للفعل فقد دل على نفس وجود الفعل دلالة صلاتية وعلى نفي صفاته من الصحة
 والجواز دلالة التزامية فإذا تعذر العمل فيه بالدلالة المطابقة لحقيقة أحدهما
 تعين العمل بدلالة الالتزام أي نفي الصفات تقليلاً للحجالة بالدليل الحسي ففيما
 نحن فيه لما تعذرت الحقيقة أعني إثبات حقيقة الفعل تعين العمل بإثبات صفاته
 أعني الصحة والجواز الثاني أنه إذا كان اللفظ قد دل على نفي الفعل وعدمه كما
 في الصلاة ولا صوم الأبنية يجب عند تعذر حمله على حقيقته حمله على أقرب
 المجازات الشبيهة بالحقيقة ولا يخفى أن مشابهة اللفظ الذي ليس بالصحيح ولا كامل
 للفعل المعلوم أكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه أحد الأمرين أي الكمال
 دون الأخرى الصحة لذلك الفعل المعلوم فكان الحمل عليه أولى بوجهه
 أن اللفظ إذا دل على نفي الفعل وتعذر الحمل على حقيقته كافي لأصالة الأبنية
 مثلاً فإن ثبت عرف شرعي في نفي الصحة يجب حمله عليه أي لأصالة الصلاة ألا
 يظهور والأفان ثبت عرف لغوي في نفي الفائدة والكمال يحمل عليه لأن العرف
 اللغوي في مثله يقتضي تقدير الفائدة والكمال أي لفائدة ولا كمال أصلاً
 لا يظهور كما في قولهم لأصل الأمانع أي لفائدة لعدم الأمانع والأمانع
 لم يثبت عرف شرعي في نفي الصحة ولا عرف لغوي في نفي الكمال فالحمل على نفي
 الصحة أولى من الحمل على نفي الكمال لأن الفعل الغير الصحيح كالمعذور
 فيكون أقرب إلى الحقيقة لأن ماني صحته نفي كماله أيضاً فيكون كالمعذور بخلاف
 ماني كماله لأن نفي الصحة لا يكون مثل المعذور فلا يكون أقرب إلى الحقيقة
 فإن قيل هذا يترفع إلى إثبات الفسة بالترجيح وهو باطل يجب العمل بالثبوت
 إثبات المجاز وترك الحقيقة بالعرف وذلك جائز بالاتفاق ورد في الفرض عدم
 العرفين فلا يصح الاستدلال به بل الحق في الجواب أن نقول إن النفي من العرف
 غير الثابت فإن النفي هو ما كان في تعيين معنى يخرج به عن الأجسام والثبت
 منه هو ما لم يتركه الحقيقة إلى الجسام إذا عرفت هذا ففيما نحن فيه

تعذرت

الأول أنه أقرب إلى موافقة دالة اللفظ
 على النفي لأنه إذا قال لأصلاة ولا صوم
 الأبنية فقد دل على نفي أصل الفعل
 بدلالة المطابقة وعلى نفي صفاته بدلالة
 الالتزام فإذا تعذر العمل بدلالة المطابقة
 تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلاً للحجالة
 الدليل الثاني أنه إذا كان اللفظ قد دل
 على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر
 تحمل اللفظ على حقيقته حمله على أقرب
 المجازات الشبيهة به ولا يخفى أن مشابهة
 الفعل الذي ليس بالصحيح ولا كامل للفعل
 المعلوم أكثر من مشابهة الفعل الذي
 نفي عنه أحد الأمرين دون الآخر
 فكان الحمل عليه أولى وحمله أبوجهة
 على الأول لوجهين الأول أن الثواب
 ثابت اتفاقاً قال في الأحكام المتأخر
 إلى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق
 الوجود إنما هو نفي فائدة وجوده ولا
 فائدة تعظم من الثواب فلو أريد الصحة
 أيضاً يلزم هجوم المشترك والمجاز الثاني أنه
 لو حمل على الثواب لكان باقياً على عمومته
 إذ لا ثواب بدون النية أصلاً بخلاف
 الصحة فإنها قد تكون بدون النية كالبيع
 والنيكاح فإن قيل هذا مشترك الالتزام
 إذا لم يحد كيد من تخصصها بالأعمال التي
 هي محل الثواب قلنا لا حاجة إليه بعد أن
 يراد ثواب الأعمال بالنية بخلاف إرادتهم
 جواز الأعمال بالنيات حيث يخرج عنه
 مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدور
 في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين
 الواحدة الأخرى والعقوبة الدينية

تعددت الحقيقة والتي هي الشرعي في نفي الصحة والغوي في نفي الكمال
والثواب فالحل على نفي الصحة اولى من الحمل على نفي الثواب لكونه اقرب الى
الحقيقة وفيه ان هذا ينزع الى اثبات اللغة بالقياس وحله بخفيفة على حكم
الاشارة لوجهين الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق لان التنازع الى القبح من نفي
كل من كان يفتنى الوجوه التي هو نفي فائده ولا فائدة اعظم من الثواب
فلو اريد الصحة ايضا لم يعمم للمشارك والحجاز واللازم باطل فكذلك الملازم وفيه
نقض اما اول فانه يرجع الى دعوى العرف الغوي في تقييد الفائدة في مقام نفي الفعل
بالحكم لا يستلزم فلا يكون ملازما له واما ثانيا فانه الملازم من تبادر في الفائدة
في مواضع نفي الفعل كما في نحو لاصلا لا يظهرون تبادر في موضع الاثبات
كما فيه ونحن فيه والتقليد على مواضع التي يقضي الى اثبات اللغة بالقياسي قال
صاحب التوضيح في تعليلاته اما الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك والحجاز واعترض عليه التقاضي باننا
سنذكر ان الثواب ثابت بالاتفاق لان الثواب ثابت بالاتفاق لان الثواب ثابت بالاتفاق لان
يستلزم كونه مراد بالاتفاق لان موافقة الحكم للدليل وجودا وعدمه لا يقتضي
بالإضافة الحكم من الدليل وثبوته به حتى يلزم عموم المشترك والحجاز في الإرادة مثلا
قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا
لعمليها اذ لا يلزم من ثبوت الحكم بالجسمية على معانيها كلها إرادة كل من معانيها
من لفظ الجسم حتى يلزم عموم المشترك اقول هذا مني على ان دلالة اللفظ كافية
في الحكم بلا حاجة الى إرادة الحاكم المحكوم عليه ولا فلا الوجه الذي انه لو حمل
على الثواب لكان باقيا على عمومته اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الحمل على
الصحة فانها قد تكون بدون النية ككسب البع والطلاق والطلاق فيخرج
الى الخصيص بان يقال صحة الاعمال بالنية الا البع والكسب والطلاق ونحوها
واعترض عليه بانه مشترك الملازم اذ لا بد من ان يكون ايضا من مخصص الاعمال
الاعمال التي هي محل الثواب ويجب بانه لاحاجة اليه بعد ان برأيه الثواب
بخلاف الإرادة الصحة فانه يخرج منه الى الخصيص (قوله والاول مراد
بالاتفاق فلا ريب الثاني) فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لا غير يمكن لقوله
من اني فائدة لان عدم الثواب في الآخرة يعم جميع الامم ولا يجوز في الحكمة
تعددهم فلذلك مذهب المعتزلة قلنا صد اهل السنة فهي جائزة في الحكمة

فلا يجوز ان يثبت بها جميعا لما جنى
والاول مراد بالاشارة فلا يراد الثاني
والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال
بأنه ثبت الاول على اشتراط النية
في الموضوعة وبالتالي على عدم فساده
الصلاة بالكلام ناسيا وعلى عدم
فساد المصوم بالاكل خافيا كذا ذهب
اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم
هذا المقام حتى يتخلص عن الشبهة
والا وهما

(قبل و) من هذا القيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) ٤٦٦ لى كل ماضيف فيه الحرمة

بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يكن الخطاء والنسيان مجازا لتؤاخذ صكان معنى الدماء لانجر عليها بالتؤاخذ فيها اذا التواخذة فيما لا يجوز التواخذة فيه جور وفساد (قوله ومن هذا القيل) اختلفوا في التحريم والتحليل المضامين الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم البنية احلت لكم لهنيمة الانعام وقوله عليه السلام حرمت الخمر على ثلاثة اقوال ذهب بعضهم الى انه مجاز من باب اطلاق اسم المحلل على الحال او من حذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام كما في الحديثين المذكورين فان نفس هذا الكلام اى الخبر عنه بالحكمة يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال دون الاعيان فيصير وصف العين بها مجازا وذهب قوم من القدرة الى انه مجمل والاحتجاج به على تحريم وطئ الامهات وشرب الخمر ونحوهما غير صحيح لان التحريم والتحليل من باب التكليف وهو يعتمد القدرة ولا قدرة لتعليق الاعيان فلا يجوز فيها التكليف فلا بد من احوار فعل يكون متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اختيار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضرار ضرورى والضرورى تندفع بالعض فوجب لاقصا صاعليه وهو غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجعلا وذهب عامة مشايخنا الى ان ذلك حقيقة كالتحريم والتحليل المضاف الى الفعل واختصاره المصنف واستدل عليه بان اضافة التحريم الى الاعيان دليل يدل على استعمال لفظ التحريم في اوضح له فلا يصح الحكم بكونه مجازا وبيان ذلك ان لفظ التحريم موضوع لما هو غير مشروع واضافه الى العين يدل على ان ذلك غير قابل لتقيض التحريم وضده وما ينافيه ولهذا لم يكن قابلا لذلك تعين وجود التحريم فصار اللفظ مستملا فيما وضع له فلا يكون مجازا لكن نصير حرمة الفعل الذى جعلوا التحريم صفة له تابعة لان التحريم نوعان نوع يخرج به المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك فينبههم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا والفعل يصير تابعا من جهة ان عدمه من اجل عدم محله فيقام مقام الفعل فينسب التحريم الى المحل يعلم ان المحل لم يحل فصار اللفظ لم يبق متصورا لوجود شرعا فكان منشأ هذه الحرمة عين ذلك المحل كحرمة وطئ الامهات واكل البنية وشرب الخمر ويسمى حراما لشيء ونوع يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير في النوع الاول كان المحل اصلا والفعل

الى العين كحرمة الامهات وحرمة البنية والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحلل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان المحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذى عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل البنية وشرب الخمر ويسمى حراما لشيء ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكة او ياذن لفسيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل وزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله في الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واذن فيها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و ارادة الفعل الحال فيه بان براد بالنية اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لفسيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف

المضاف واطلاق المحل على الحال فاذا قلنا البنية حرام فمتى ان البنية منشأ حرمة اكلها فاذا قلنا خير الغير حرام فمتى ان اكله حرام باحيد الاعتبارين

ثم الحقيقة لما كانت اصلا لا بعدل عنه الالداع اراد ان يبينه فقال (الداعي البسة) اي الى المجاز (اما) لفظي وهو (اختصاص لفظه بالمدونة) ٤٦٧ فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا ينفر اطعم منه كلفظ

الحقيقي مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لاتنفر فيه (او الوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (او المحسنات البدعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يأتي بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوي وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهج وهو الذباب الصغير للجاهل (او الترغيب) كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التثوير) كاستعارة السم لبعض المطعومات ليتفتر السامع (او زيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر المألوم ينسب على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم المألوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبيئة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بيئة (او تلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب افهم فيه حجر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم (او مطابقة

له في الحرمة فلا يكون مجازا فان قيل قد اعترفتم ان في النوع الاول اقيم العين مقام الفعل وذلك نوع من المجاز اجيب بان ذلك غلط من زعم انه مجاز فان كلامنا في ان لفظ التحريم المضاف الى الاعيان هل هو حقيقة او مجاز واما اقامة العين مقام الفعل لافادة تأكيد التحريم او لتكون الفعل منسوخا بخروج المحل عن صلاحية ذلك وللدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه فهو شئ آخر غير محل النزاع والحاصل ان التحريم والتحليل اذا اضيقا الى الفعل يكون حقيقة في الحرام لعينه ولغيره واذا اضيقا الى العين يكون حقيقة في احرام لعينه على الصحيح ومجازا عند بعض ومجازا بالاتفاق في احرام لغيره هذه طريقة بعض المحققين ولهم فيه وجهان آخران سيأتي بيانهما في باب الاحكام واما الجواب عن قول من قال انه مجمل فهو ان المجمل ما اشتبه مراده فلا يدرك بنفس العبارة وكل من يسمع قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فهم ان المقصود تحريم الفعل فلا يكون مجازا غايته ان لا يفهم منه ان حرمة الفعل باقامة العين مقامه وذلك لا يستلزم كونه مجازا لان تعيين الطريق غير معتبر فلا يضر كونه بحيث لا يعرف الاقليل من ذوى الافهام (قوله ثم الحقيقة آه) اعلم ان المجاز يحتاج الى المستعار منه وهو الهيكل المخصوص للانسان والى المستعار له وهو الانسان التجماع والى المستعار وهو لفظ الاسد والى العلاقة وهي الشجاعة والى القرينة الصارفة والى الامر الداعي الى المجاز ولما ذكر الحس الاول شرع في بيان السادس (قوله فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا) انما عدل عما في التوضيح من قوله ريكما اشارة الى ان العذب انما يقابل به الوحشي لا الركيك كذا في التلويح لكنه قيل ان الوحشي مقابل للمستعمل لا للعذب بل عذوبة اللفظ هي السلاسة التي تقابل بالركاكة (قوله من المطابقة) قال الفاضل الشريف بيان المحسنات المعنوية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف في الدواعي اللفظية وهما من المحسنات المعنوية واجيب بان الدواعي اللفظية يحوز ان تتناول المحسنات المعنوية فالك اذا قلت اتخذت الاشهب ادهم حصل الطابق بحسب دلالة لفظ ادهم ووقلت قيد الفات لطفى (قوله لان ذكر المألوم ينسب آه) قيل لقائل ان يقول الترجم يكون الدعوى في صورة المجاز بيئة دون الحقيقة غير صحيح لان اللفظ ملزوم لعناه ولا نه اوضح هذا لكان ينبغي ان يتأكد هذا المعنى عند تعدد مراتب اللازم والملازم باطلا بالاتفاق

المال (المراد) هو الحاصبة والمزية التي تفادى بالكلام ونعم المراد كيفية اتقائه بتركيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب بوضوح ولا يخفى في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية

والالفاظ الحقيقية تساو بها في الدلالة
 عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه
 وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ
 المجازية لا اختلاف مراتب الازوم
 في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة
 تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات
 المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة
 الى المجاز ليسر ذلك

واجب عن الثاني بان الملزوم حينئذ واحد لا غير (قوله او يُلطف الكلام)
 هذا من الدواعي المعنوية وهو معطوف على قوله اختصاص لفظه على ما صرح
 في التوضيح وفيه اشارة الى انه داعي مقابل للاختصاصين المذكورين *
 الى هنا كمل الجزء الاول من حاشية العلامة الازميري
 على شرح مرعاة الوصول * المسمى بمرآة
 الاصول * ويليه الجزء الثاني منها
 وهو مبدؤه بقوله يتوقف شطر
 من المسائل الفقهية
 عليها
 الخ

قد كمل الجلد الاول من حاشية المرآة للفاضل الازميري ويليه الجلد الثاني
 منها يعونه تعالى